

POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

ISSN: 2147-1622



Sayı / Issue: 9

Bahar / Spring 2016

POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

SAYI / ISSUE: 9

BAHAR / SPRING

2016

ISSN: 2147-1622

POSSEIBLE

Düşünme Dergisi

Sahibi

Ertuğrul Rufayı TURAN

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Ertuğrul Rufayı TURAN

Editör Yardımcıları

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

Yayın Kurulu

Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi)

Ertuğrul Rufayı TURAN (Ankara Üniversitesi)

Sedat YAZICI (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Emrah Akdeniz (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Senem KURTAR (Ankara Üniversitesi)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)

Ömer Faik ANLI (Ankara Üniversitesi)

Danışma Kurulu

A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)

Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi)

Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan G.S.Ü.)

Güzin YAMANER (Ankara Üniversitesi)

Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)

Nilgün TOKER KILINÇ (Ege Üniversitesi)

Remzi DEMİR (Ankara Üniversitesi)

Serpil SANCAR (Ankara Üniversitesi)

Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)

Emrah GÜNOK (Van Yüzünü Yıl Üniversitesi)

Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Erdinç SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl Üniversitesi)

Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Üniversitesi)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)

Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan G.S.Ü.)

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Solmaz ZELYÜT (Ege Üniversitesi)

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koç Üniversitesi)

Sekreteryası

Zeynep İrem ÖZATAY

Kapak Tasarım

Ömer Faik ANLI

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi,

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

Posseible Düşünme Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere elektronik ortamda yayınlanır.

**Posseible Düşünme Dergisi 2016 yılından itibaren *The Philosopher's Index* tarafından
dizinlenmektedir.**

ISSN: 2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.possible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232 – 1233

Bahar 2016, Sayı 9

Yayın Tarihi: Ekim 2016

POSSEIBLE

Journal of Thinking

Owner

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN

Assistant Editors

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

Editorial Board

Ahmet İNAM (Middle East Technical University)

Erdal CENGİZ (Ankara University)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University)

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)

Sedat YAZICI (Cankırı Karatekin University)

Emrah Akdeniz (Van Yuzuncu Yıl University)

Senem KURTAR Ankara University)

Seyit COŞKUN (Ankara University)

Ömer Faik ANLI (Ankara University)

Board of Consultants

A.Kadir ÇÜÇEN (Uludag University)

Barış PARKAN (Middle East Technical University)

Cemal GÜZEL (Hacettepe University)

Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan F. A. University)

Güzin YAMANER (Ankara University)

Harun TEPE (Hacettepe University)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül University)

Melih BAŞARAN (Galatasaray University)

Nilgün TOKER KILINÇ (Ege University)

Remzi DEMİR (Ankara University)

Serpil SANCAR (Ankara University)

Zeynep DİREK (Koc University)

Emrah GÜNOK (Van Yuzuncu Yıl University)

Ayhan SOL (Middle East Technical University)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya University)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)

Erdoğan SAYAN (Middle East Technical University)

Gülray ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl University)

Halil TURAN (Middle East Technical University)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla University)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz University)

Nazile KALAYCI (Hacettepe University)

Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan F.A. University)

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül University)

Yasin CEYLAN (Middle East Technical University)

Solmaz ZELYÜT (Ege University)

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koc University)

Secretariat

Zeynep İrem ÖZATAY

Cover Design

Ömer Faik ANLI

Mailing Address

Ankara University,

Faculty of Letters, Philosophy Department, Ankara, Turkey

Posseible Journal of Thinking is a bi-annual academic philosophical journal. The journal is published twice a year electronically

***Posseible Journal of Thinking* is indexed by The Philosopher's Index from 2016.**

ISSN:2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

Spring 2016, Issue 9

Publication Date: October 2016

İÇİNDEKİLER

<i>Editör'den</i>	7
Spinoza Düşüncesinde Karar Nosyonunun Siyasal İşlevleri (H.Bahadır TÜRK).....	8
Ru Düşünce Ekolü'nde Fikir Çatışması: Mengzi ve Xunzi (İlknur SERTDEMİR DIAGNE)	18
Pozitivist ve Konvansiyonalist Bilim Anlayışları Bağlamında Coğrafya Disiplininin Konumu (Ömer Faik ANLI)	37
POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI.....	60

CONTENTS

EDITORIAL PREFACE	7
The Political Functions of Spinoza’s Notion of Decision (H.Bahadır TÜRK)	8
Conflict of Opinion in the Ru School of Thought: Mengzi and Xunzi (İlknur SERTDEMİR DIAGNE)	18
The Status of Geography in the Context of Positivist and Conventionalist Understandings of Science (Ömer Faik ANLI)	37
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES	60

Editör'den

Gerçekliğe ilişkin hakikat denemelerinin bir bütünselliği var mıdır? Hakikati dile getirme uğraşında her bir kategorik deneme bir diğerini tamamlar mı? Kadim felsefi kategorizasyonlar içerisinde ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji, aralarında birer yarık açılmadan birbirlerinden ne kadar uzaklaşabilirler? Birinci sayımızla yola çıkarken "düşünmenin hüznü yazgısı"ndan söz etmiştik. Düşünmek daima kötü bir zamanlamaydı. Halen de öyle. İnsanlık her şeye rağmen hayatta kalabiliyorsa, bunu, geleceği *umut* geçmişi ise *nostalgia* olan 'kötü zamanlanmış' bu girişimlere borçlu. Bu sayımızda da ilk bakışta 'yarıklar' ötesinden birbirlerine ve okura seslenen üç yazıyla / üç girişimle karşınızdayız. Bu sesler duyulduğunda ve 'birileri' düşünmeye başladığında başta dile getirilen sorular bir kez daha parlayacak ve belki de kendilerine yeni birer patika açmayı başaracaklardır. Yazarlarımıza ve bu sayıda emeği geçen herkese teşekkür ediyoruz. Keyifli okumalar.

Spinoza Düşüncesinde Karar Nosyonunun Siyasal İşlevleri

The Political Functions of Spinoza's Notion of Decision

H. Bahadır TÜRK

Çankaya Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler
Bölümü
Ankara, Türkiye
hbturk@cankaya.edu.tr

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 23.07.2016
Kabul Edildiği Tarih: 15.09.2016
Yayınlandığı Tarih: 03.10.2016

Article Info

Date submitted: 23th July 2016
Date accepted: 15th September 2016
Date published: 3th October 2016

Özet

Karar kavramının hayati bir kavram olduğunu ve her siyasal eylemin tam da kalbinde yer aldığını söylemek malumu ilam anlamına gelir. Bu çalışmanın amacı; bu doğrultuda Benedictus de Spinoza'nın siyasal düşüncesinde karar kavramına ışık tutmaktır. Bunu yaparken kalkış noktamız Spinoza'nın "kötü şöhretli" bir metni, *Tractatus-Theologico Politicus* olacaktır. Bu metinden hareketle söz konusu çalışma önce Spinoza düşüncesinde karar kavramının nasıl konumlandırıldığı ve yorumlandığını ele alacaktır. Bunun ardından çalışma, Spinoza'nın teorik evreninde karar kavramsallaştırmasının siyasal anlamını açıklamaya ve tasvir etmeye çalışacaktır. Çalışmanın ana argümanı; Spinoza düşüncesinde karar kavramının çok işlevli bir kavram olduğu ve siyasal olanı ve egemenlik nosyonunu yeniden düşünmek için kayda değer fırsatlar sunduğudur.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, *Tractatus-Theologico Politicus*, Karar, Egemen, Siyasal Olan.

Abstract

It is needless to say that decision is a vital concept and is at the very heart of any political activity. The aim of this study is to shed some light upon the problem of decision in Benedictus de Spinoza's political thought. In so doing, our point of departure is Spinoza's "notorious" text, namely, *Tractatus-Theologico Politicus*. Moving from this text, first, the study deals with how the problem of decision is positioned and explicated in Spinoza's thought. Then it attempts to describe and explain how the political meaning of the conceptualization of decision can be pondered in Spinoza's theoretical universe. The major argument of this study is that the notion of decision in Spinoza's thought is a multi-functional notion and provides remarkable opportunities in order to rethink the concept of the political and sovereignty.

Key Words: Spinoza, *Tractatus-Theologico Politicus*, Decision, Sovereign, The Political.

Giriş

Louis Althusser (2000: 42) Özeleştirici Ögeleri'nde "Marx'ın felsefesi, Hegel'den yaptığı zorunlu dolambacı konusunda bizi düşünmeye mecbur edince, Marx'ın Hegel'den yaptığı dolambacı biraz daha iyi görebilmek için biz de Spinoza'dan dolandık" der. Düşünce tarihi, daha özelde siyasal düşünce tarihi düşünürlerin kendinden önce gelenleri anlamak için başka düşünürler üzerinden çizdikleri güzergâhların iç içe geçmesinden oluşmuş karmaşık ve derinlikli bir harita olarak düşünülebilir. Bu haritanın üzerindeki her nokta çizilen güzergâhların birbiriyle kesişmesine imkân veren kavramlara tekabül eder. Bu kavramlar, düşünürlerin kendi pozisyonlarını inşa ederken kullandıkları temel araçlardır ve bu araçlar, söz konusu güzergâhları düşünülere dair bir fikir veren ve onları anlamamıza yardım eden kayda değer işaretlere dönüştürür. Bu açıdan örneğin Althusser'in Marx'a doğru yolculuğunda uğradığı Spinoza güzergâhını biçimlendiren dinamiklerden birinin Althusser'in düşünsel mesaisinin önemli bir kısmını oluşturan ideoloji kavramı olması tesadüf değildir. Nitekim Althusser (1993: 215-216) de özyaşam öyküsünü anlattığı *Gelecek Uzun Sürer*'de kendisini Marx'a götüren "kral yolu"nun üç düşünürden -Machiavelli, Rousseau ve Spinoza'dan- geçtiğine işaret eder ve Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus*'u (buradan itibaren TTP) özelinde düşünürün "ideolojinin doğasına dair inanılmaz bir kavrayışa" sahip olduğuna dikkat çeker.

Althusser'in TTP özelinde Spinoza'ya olan atıfları ideoloji kavramsallaştırmasının temellerine işaret etmesi açısından önemlidir. Ancak her klasik metin için geçerli olan şey TTP için de geçerlidir. TTP farklı kavramlar temelinde farklı okumalara açık bir metindir ve hiç kuşkusuz sadece ideoloji kavramı özelinde somutlaşan bir Spinoza-Althusser bağlantısı için değil, siyasal olanı ve egemenlik sorununu anlamak için de verimli imkânlar sunar. Buradan hareketle bu çalışmanın ana argümanı; TTP'nin egemenlik sorununun ayrılmaz bir parçası olan karar nosyonunun konumlandırılması bakımından

işlevsel bir metin olduğu ve bu bağlamda Spinoza düşüncesinde karar nosyonunun çok işlevli yapısına ışık tuttuğudur.

Söz konusu çalışmanın konusunu oluşturan karar nosyonu, egemenin kurucu ve asli bir dinamiği olarak düşünülebileceği gibi bizatihi egemeni inşa eden ve onun varlığını sürdürmesine imkân veren bir kategori olarak da düşünülebilir. Karar, siyasal ilişkinin varoluş koşullarını oluşturmak açısından son derece hayati bir rol oynar. Bu açıdan karar, egemenin buyurma yetkisinin ve durum yaratma becerisinin temel bir uzantısıdır. Siyasal rejimleri Aristoteles'in (2006: 111-130) tek, az ve çok kategorileri ve yönetim biçimlerinin bozulabilirliğine vurgu yapan yaklaşımı üzerinden düşünmek eğilimindeki kadim anlayış, esasında kimin yönettiği sorusunu kimin karar verdiği sorusuna dönüştürmemize imkân verir. Bu ekseninde, örneğin, tek kişinin yönetimi olarak krallık özünde tek kişinin karar verdiği bir rejime tekabül eder. Aristoteles'in yönetim modelinde rejimin yasa ve adalet nosyonlarından uzak bir biçimde salt kişisel çıkar özelinde işleyen bozulmuş hali olarak tiranlık ise tıpkı diğer bozulmuş yönetim biçimleri oligarşi ve demokrasi gibi esasen karar alma mekanizmasındaki kronik bir soruna atıfta bulunur. Bu kadim siyasal mantık bize karar nosyonunu bir egemenlik fonksiyonu olarak sunarken, yurttaşlık kategorisinin de özü itibarıyla kolektif karar alan ya da bizatihi bu karara tabi olan bir kitle olarak tanımlanabileceğinin ipuçlarını verir.

Tüm bu temelde siyasal hayat, sözü edilen bu kadim siyasal mantığın günümüze uzanan bir mirası olarak, her zaman bir karar alma faaliyeti ile şekillenir. Zira "her siyasal düzen, ait olduğu toplumsal hayat hakkında kurallar koyan, bir şeyleri yasaklayıp bir şeyleri serbest bırakan böylelikle hayatı yeniden üreten bir mahiyete sahiptir" (Balci, 2013: 60). Bu doğrultuda bu kısa çalışmada Spinoza'nın TTP'si üzerinden karar nosyonunun siyasal anlamına bakmayı deneyeceğiz. Antonio Negri'nin (2011: 16) "lanetli bir eser" olarak belirttiğinden söz ederek, Spinoza'nın "1670 yılında sansürden ve Engizisyon'dan kaçınmak için isimsiz olarak" ve "eserin dolaşımını daha kültürlü ve liberal çevrelerle kısıtlamak için de Latince yayımladığı"ni kaydettiği bu metni¹ temel alarak önce karar kavramının Spinoza'da nasıl düşünüldüğü ve konumlandığı sorununu ele alacağız. Bunu takiben Spinoza'cı karar kavramsallaştırmasının siyasal anlamının nasıl okunabileceğine dair birkaç küçük ipucunun peşinden gideceğiz.

Spinoza Düşüncesinde Karar Nosyonu

Spinoza (2010: 95) TTP'de "mutlak anlamıyla yasa sözcüğü"nü "bireylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davranması"ni anlattığına ve bu açıdan yaklaşıldığında yasa denilen şeyin iki ana düzlemde somutlaştığına işaret eder. Bir yanda şeylerin kendi doğasından kaynaklanan "tabiatın zorunluluğuna bağlı yasa" varken, diğer yanda daha ilginç bir yasa formu olarak insanların "daha güvenli, daha rahat bir biçimde yaşamak amacıyla ya da başka nedenlerle" inşa ettikleri ve daha spesifik olarak "hukuk kuralı" diye adlandırılan "insani karara bağlı yasa" söz konusudur. Dolayısıyla Spinoza düşüncesinde karar nosyonunun konumlandırılması daha ilk bakışta yasa kavramı özelinde somutlaşmış bir gerilime göz kırpar.

Bu minvalde, del Lucchese'nin (2016: 39) işaret ettiği gibi, Spinoza "yasa (lex) sözcüğüyle ifade edileni, onu hukuk (jus) kavramından ayırarak açıklar. Lex tabii zorunluluğa bağlı iken, jus insani karar bağlıdır". Tatián'ın (2009: 68) da vurguladığı üzere, "Spinoza'nın sitesinde yasa, kendisini oluşturan güçler çoğulluğunu ortaya çıkarır ve artırır." Yasanın bu fonksiyonuna bağlı olarak itaat edimi de "bireylerin, devlete kendi karakterlerine bağlı olarak itaat etmesi" (Hünler, 2003: 93) temayülü paralelinde gerçekleşir. Bu ekseninde Balibar'ın (2006: 108) belirttiği gibi, "Spinoza itaatin, tebaalarda itaati ortaya çıkaran motiflere kayıtsız olan devletin pragmatik bir amacı ve de vicdan özgürlüğünün alanını genişletmenin bir yolu olduğunu" savunur. Anlaşılacağı üzere burada Spinoza, itaate salt boyun eğmenin dışında bir politik anlam yükler. Bu anlamı kuran şey ise, bilhassa vurgulamak gerekirse, bir

¹ Spinoza (2014: 249), Jarig Jelles'e yazdığı 17 Şubat 1671 tarihli mektupta TTP'nin Felemenkçe'ye çevrildiği ve yayımlanmasının önerildiği duyumunu aldığından bahseder ve Jelles'ten "ısrarla" bu duyumun doğruluğunu araştırmasını ve "şayet mümkünse baskıyı durdurmasını" rica eder.

siyasal dinamik olarak karardır. Peki Spinoza'da karar nosyonu temel bir siyasal dinamik olarak nasıl karşımıza çıkar?

Bu soru paralelinde belirtilmesi gereken ilk şey şudur: Spinoza'da karar özü itibarıyla teolojik-politik bir dinamik olarak kurgulanır. Bu kurgu siyasal kararın, Spinoza'daki haliyle kararın taşıdığı siyasal anlamın, birincil özelliği olarak kendisini gösterir ve bu doğrultuda siyasal karar, doğa durumundan siyasal topluma geçişi sağlar. Bu açıdan Spinoza, siyasal topluma geçme nedenlerinden çok bizatihi bu geçişe neden olan siyasal bir araç olarak karara odaklanır. Bu, Deleuze'ün (2000: 124) vurguladığı gibi, Spinoza'yı Hobbes geleneğine bağlayan ve ondan ayıran bir momente de işaret eder. Zira Spinoza da Thomas Hobbes gibi "doğa durumundan sözleşmeyle çıkılması fikrindedir" ancak Spinoza'da Hobbes'tan farklı olarak doğal haktan vazgeçilen bir sözleşme söz konusu değildir. Hatta Baker'in (2005: 85) işaret ettiği gibi, "Spinoza'nın potentia (güç) potestas (iktidar) ayrımı ışığında bireylikten toplumsallığa geçiş sürecinde hiçbir gücün gerçek anlamda aktarılmadığı"ni söylemek de mümkündür. Negri (2011: 34) bu doğrultuda "Spinoza'nın politik düşüncesinin, doğal hak teorisinin iki temel ilkesini, bireycilik ile sözleşmeyi reddetmek için bu teoriyi bir uçtan bir uca kat ettiği"ni savunur. Negri'ye göre (2005: 203) Spinoza "mutlak bir bireysel temel kavramı ve mutlak bir sözleşmecî geçiş kavramı"ni, yani "doğal hak felsefelerinin temel karakteristiği" olarak adlandırılabilir bu iki temel unsuru reddeder.

Isaiah Berlin (2009: 78) de "şaşırtıcı biçimde çetin bir siyasi düşünür" olarak gördüğü Spinoza'nın "bazı yönlerden" Hobbes'la olan koşutluğuna dikkat çeker ve Spinoza'nın da Hobbes gibi "otoriteye inandığı"na ancak Hobbes'tan farklı olarak aynı zamanda "düşünce ve ifade özgürlüğüne de inandığı"ni vurgular. Öte yandan Read (2013: 95), Spinoza'daki haliyle sözleşme fikrinin eleştirel niteliğine değinir ve Spinoza'nın "TTP'de sözleşmeyi önermiş olsa da onu toplumsal ilişkilerin duygulanımsal kuruluşunun üstbelirlenimine soktuğu"nu vurgular. Del Lucchese ise (2016: 143) Spinoza'da "Hobbes'un sunduğu şekliyle egemene eksiksiz ve kayıtsız şartsız itaatini mutlak kavramlarla ya da soyut bir biçimde meşrulaştırılmadığına" değinir. Spinoza'nın (2014: 268) Jarig Jelles'e yazdığı 2 Haziran 1674 tarihli mektupta söyledikleri de bu açıdan kayda değerdir: "Politika hususunda Hobbes ile benim aramdaki fark, (...), şuna dayanıyor: Ben doğal hakkı bütünüyle daima muhafaza ediyor ve bir Site'de üstün yöneticinin, bir uyruk üzerinde, yalnızca sahip olduğu gücü ölçüsünde hakkı da olduğunu savunuyorum."

Hobbes ile kurduğu bu devamlılık ve kopuş ilişkisi üzerinden Spinoza'nın özgürlüğe ve zorunluluğuna, siyasal gerçekliğe ve özgürlük idealine dair derinlikli bakışı düşünüldüğünde karar nosyonunun siyasal çağrışımlarına odaklanmaya çalışmak daha önemli bir hal alır. Bu noktada siyasal toplumun kuruluşu sorunu özel bir önem arz eder. Burada Spinoza, egemenin nasıl kurgulandığını ve tesis edildiğini açıklamaz sadece. Siyasal toplumun temellerini ele alırken Hobbes'taki gibi korku ve güvenlik temelli bir açıklamaya atıfta bulunurken eşzamanlı olarak tam da atıfta bulunduğu bu çerçeveden ayrılır. Ergün'ün (2009: 50) deyişiyle, "Spinoza'nın Hobbes'tan ayrıldığı nokta, insan tabiatının korkuya yatkınlığını herhangi bir siyasi iktidar tipi için bir meşrulaştırma aracı olarak kullanmamasıdır." Buna ek olarak belirtilmesi gereken bir başka nokta da Spinoza'da "yasaların içerdiği tehditlerin üzerimizde bir güce sahip olmaları" anlamında hissedilen "kollektif korku"nun, "yalnızlık içindeki bireysel korku"dan farklılığına yapılan atıftır (Chau, 2011: 31). Bu atıf, bir içkinlik düzlemi ve zorunluluk perspektifi üzerinden yapılır. Burada kollektif korkuyu ayakta tutan şey, egemenin varlığı ve yasanın gücü üzerinden canlı tuttuğu iktidardır. Bu da bizi egemenin maddileştirdiği ve görünürlük kazandığı anlara işaret eden bir dinamik olarak yeniden karar sorununa bağlar.

Spinoza (2010: 95-97) bu noktaya "insanlar tabiatından edindikleri haklarından bir şeyi bırakıp ya da bırakmaya zorlanıp, belirli bir yaşama usulüne boyun eğmişlerse, bunun kaynağı insani bir karardır" hatırlatması üzerinden değinir ve bu hat üzerinden son derece önemli ve mutlak yasa dediği şeye oranla daha teknik bir yasa tanımı önerir. Bu perspektiften bakıldığında yasa "herhangi bir amaca yönelik olarak, insanın kendisi ya da başkaları için belirlediği yaşama usulü"dür. Dolayısıyla bu noktada yasa koyucu, konumu itibarıyla esasen siyasal bir pozisyonun sahibi haline gelir. Zira yaptığı şey; basitçe genel bazı kurallar koymak ya da teknik düzenlemeler yapmak değil, bir yaşam biçimi belirlemektir. Yasa, burada yaşama siyasal niteliğini katan şeydir ve insani kararın bir uzantısıdır. Burada, yine Spinoza'nın deyişiyle, "gerçek Tanrı bilgisini ve sevgisini gözeten yasa" olarak Tanrısal

yasadan farklı bir bağlamda sözü edilen insani yasa bizatihi "insan hayatı ve devletin güvenliğine hizmet eden yaşama usulü" olarak tecessüm eder.

Peki bu yaşama usulünün hayata geçirilmesine neden olan asli dinamik nedir? Spinoza (2010: 110-111) bu soruya yanıt verirken insani yasalara ihtiyaç duyan ve dahası bu yasaları kurmak iradesi üzerinden inşa edilen siyasal toplumun temelinde yatan şeyin arzular olduğunu gösterir. Dolayısıyla arzu burada siyasal bir soruna dönüşür ve bir zorunluluk düzlemi üzerinden kavranır. Düşünür, siyasal toplumun varkalmasını mümkün kılacak şeyin de bu düzlem üzerinde varlık bulan arzulara bir sınır çizilmesi olduğunu savunur. Burada yasa, arzuya çizilen sınıra işaret eder. Yasa koyucunun esas iradesi de arzuları denetlemek yahut onların "engel tanımayan coşkusu dizginlemek ve durdurmak"tır. İnsan doğasından zorunlu olarak kaynaklanan arzu akışı içinde her birey kendisi için neyin faydalı olduğuna farklı yanıtlar verecektir ve bu farklı cevaplar bir noktada kaçınılmaz olarak bir çatışma biçimini alacaktır. Dolayısıyla yasa burada bu çatışma ihtimalini yok etmek ya da en asgari düzeye çekmek için işlevsel olan bir egemenlik aygıtı olarak öne çıkar. Bu aygıtın sağlıklı bir biçimde işlemesi "siyasi bütünün herkese ait olduğu ve yasaların ortak rızayla yürürlük kazandığı" bir siyasal toplumda mümkün olacaktır. Bu toplum aynı zamanda yasaların yurttaşları korku ile değil, "iyilik umuduyla" denetleyip sınırlar koyduğu bir toplumdur.

Yasa koyucuya atfedilen bu arzu denetimi işlevi görüldüğünden daha karmaşık bir işlemdir ve ilk bakışta bir imkânsızlığa işaret eder. Bununla birlikte arzunun hakiki anlamda bir denetiminin ancak arzuların özgür varlıklarının bu denetim sürecine dahil olmasıyla mümkün olabileceği hatırlanırsa, Spinoza'nın siyasal projesinin işaret ettiği şey daha iyi anlaşılabilir. Burada arzu, siyasal bir sorun olarak, hem iktidara ve egemene hem de yönetilenlere ve tabi olanlara dönük kurucu bir karakter kazanır. Hatta Spinoza düşüncesindeki bu kurucu momentin, belirli bir ihtiyat payıyla birlikte, çok sonraları Deleuze-Guattari çizgisinde başka bir biçimde karşımıza çıkması açısından da önemli bir düşünsel motif olduğu söylenebilir. Hatırlatmak gerekirse, Deleuze ve Guattari'nin (2015: 122) Kafka'nın minör edebiyatını tartışırken vurguladığı haliyle, "iktidar arzusu yoktur; arzu olan, iktidarın kendisidir." Arzu bu temelde Spinoza düşüncesindeki haliyle toplumsal işleyişin anlaşılması için kritik bir önemi haizdir.

Bu bağlamda Spinoza (2010: 152) söz konusu toplumsal işleyişe atıfta bulunurken önemli bir uyarı da yapar ve yurttaşların "kamusal yasaları canının istediği gibi yorumlama özgürlüğü olsaydı, hiçbir devlet ayakta kalamazdı" der. Zira "yurttaş, doğa durumundaki gibi kendisinin belirlediği değil, Civitas'ın ona tanıdığı hakka sahiptir" (Armaner 2004: 13). Bu, az önce değindiğimiz türden bir Hobbes-Spinoza bağlantısının görünürlük kazandığı bir başka vasattır. Zira hatırlanabileceği gibi Thomas Hobbes (2001: 189-190, 196); toplumsal yasayı "doğru ve yanlışın ayırılabilmesi için devletin uyruklarına emrettiği kurallar" olarak tanımlar ve "yasa koyucunun egemen güç olduğu"nun altını açık bir biçimde çizerek "yasaların yorumunun egemen güce ait olduğu"nu savunur.

Bu çerçevede Hobbes ve Spinoza arasındaki gerilimi anlamak için Spinoza'da karar nosyonunu konumlandırmak açısından işlevsel bir konum arz eden haklar kategorisinin nasıl düşünüldüğü önem kazanır. Tam da bu noktada özellikle belirtilmesi gereken şey şudur: Yasada somutlaşan haliyle siyasal kararın niteliğini kavramak, Spinoza'daki (2010: 231-236) haliyle bireylerin tabii hakkının, tek tek bireylerin "kendisine ait belirlenmiş güç"ler olarak düşünüldüğünü ve bu bağlamda bir hak ve güç özdeşliği kurulduğunu akılda tutmakla mümkündür. Burada tabii hak, "arzu ve güç" ekseninde şekillenirken bireylerin davranışları zorunluluk temelinde bir güvenlik arayışına dönüşür ve siyasal toplum bu noktada ortak bir iradeyle hayat geçer. Bireyler bu yeni toplum biçimi içinde "yararlılık" ilkesi doğrultusunda hareket ederler ve sadece kendilerine faydalı olanı ararlar. Bu arayış, daha faydalı olanın ya da "daha az kötü gözükene"nin seçilmesi çerçevesinde sürdürülür. Dolayısıyla buradan çıkan önemli bir siyasal sonuç, söz konusu yararlılık prensibi ekseninde bireylerin kurdukları siyasal birliğe ilişkin sınırlarını çizdikleri antlaşmaya kural olarak bağlı kalmayabileceklerdir. Zira bireyler, Spinoza'nın sıkça vurguladığı gibi, çoğunlukla akıllarıyla değil, arzularıyla hareket ederler. Bireylerin tüm güçlerini oluşturdukları egemene -imperium'a- devretmeleri gerekliliğinin ardında yatan gerekçe de esasen budur. Böylelikle söz konusu devir, aynı zamanda bir hak devri anlamına gelecektir. Bu haliyle bu hak ve güç devri, aynı zamanda "gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip evrensel insan birliği"ne dayanan bir yönetim biçiminin de temelidir. Spinoza'nın demokrasi olarak adlandırdığı

bu yönetim biçiminde "üstün güç hiçbir yasayla bağlı değildir ama herkes her konuda ona itaat borçludur." Bu nedenle de siyasal birliği kuran güvenlik temelli yarar ilkesi gereğince bu üstün gücün "dünyanın en saçma emirlerini vermiş olsa bile" buyrukları uygulanmak zorundadır. Ancak Spinoza burada üstün gücün, bu türden "saçma emirler" vermesinin çok istisnai olarak mümkün olabileceğini düşünür. Zira bu türden emirler yönetimin dayandığı zemini aşındıracaktır. Demokrasi içinde üstün güç, bu noktada tebaasının "akıl sınırları" ve "uzlaşma ve barış içinde" yaşamasını sağlamaktan sorumludur. Nihayetinde Spinoza için bu düzlemde "yasaların sağlıklı akla dayandırıldığı devlet en özgür devlettir."

Burada Spinoza'nın dikkatle çizdiği bu düşünsel harita, siyasal toplumun bir özgürlük imkânı olarak ele alınabileceğine vurgu yapar. Nitekim tam da bu paralelde Etika'da şu önermeyle karşılaşmamız basit bir tesadüfün çok ötesindedir: "Akıllı kılavuz alan bir insan; ortak yasalara göre yaşadığı bir devlette, kendi yalnızlığı içinde sadece kendisine itaat ederek yaşayan bir insandan daha özgürdür" (Spinoza, 2011: 683).² Bu noktadan hareket eden Spinoza'nın karar ve onun hukuk düzleminde somutlaşmış hali olan yasaya dair ileri sürdüğü argümanlar, aynı zamanda egemenin kim olduğuna ve nasıl tahayyül edildiğine ilişkin olarak da düşünülebilecek argümanlardır. Bu bakımdan Spinoza'da karar, siyasal olan ile iç içe bir görünüm arz eder.

Spinoza'da Karar ve Siyasal Olan

Karar ve siyasal olanın biraradılığı hiç kuşkusuz egemenin konumu içinden düşünülebilir. Spinoza'daki (2010: 237-239) haliyle egemen, buyurma yetkisine sahip olan üstün güçtür ve yine Aristoteles'in yönetim döngüsüne atıfla bir kişi olabileceği gibi birkaç kişi yahut herkes de olabilir. Egemenin asli karakteristiği kendisine devredilen doğal hak üzerinden sağladığı "kayıtsız şartsız itaat"tir. Spinoza'da siyasal bir sorun olarak kararın yol açtığı bir itaat ilişkisidir bu. Siyasal toplumda yurttaşlar yasaya rağmen birbirlerinin haklarını ihlal edebilir. Ancak burada üzerinde düşünülmesi gereken son derece önemli bir ayrıntı söz konusudur. Zira "her şeyi yapmaya hakları olan üstün gücü kullananların, uyrukların haklarını ihlal etmesi söz konusu olamaz." Burada karşımıza bu üstün gücün ya da egemenin uyruklarının güvenliğini nasıl sağlayacağı sorunu çıkar. Spinoza dikkate değer bir biçimde bu noktada düşmanın kim olduğuna yönelik bir sorunun peşinden gider. Spinoza'ya göre "düşman, eyaletin dışında yaşayan ve o eyaletin hâkimiyetini ne bir konfedere ne de bir uyruk olarak tanıyandır" ve "birine siyasi bütünü düşmanı sıfatını kazandıran şey kin değil, o bütünü sahip olduğu haklıdır." Bu zeminden hareketle düşmanın tanımlanması problemi ona karşı alınacak tutumu da belirler. Bu bağlamda Spinoza siyasal birliğin, düşmanını "boyun eğmeye ya da ittifak yapmaya zorlayabileceği"ni savunur. Siyasal birliğin kendi içinden gelecek olası bir saldırının kaynağı ise uyrukların, egemenin egemenlik hakkını "başkasına devretme" ya da bir biçimde "elinden alma" çabası üzerinden somutlaşır. Burada tehdidin gerçek bir tehdit kabul edilmesi için bu eylemin tam anlamıyla başlayıp bitmesi, yani sonuçlanması gerekmez. Yalnızca bu türden bir deneme, çaba yahut Spinoza'nın deyişiyle "kalkışma" suçun işlenmiş sayılmasına yetecektir.

Bu zemin Spinoza'cı karar nosyonunun ikinci özelliğinin açığa çıktığı bir zemindir. Burada karar, doğrudan üstün gücün suç ve tehdidi belirleme iradesinin bir parçası olarak somutlaşır. Nitekim tanımlanması kolay olan dış düşmanın kim olduğuna da kamusal iradeye karşı geldiği kabul edilen uyruğun nasıl ve hangi özellikleriyle tanımlanacağına da doğası gereği en üstün güç olan ve buyurma yetkisini elinde tutan, sürekli bir kamusal itaatın öznesi olan, siyasal topluluğun haklarını devrettiği egemen karar verecektir. Dolayısıyla kararın siyasal anlamı bu düzeyde siyasal topluluğun tehlike algısı ile ilintilidir. Dahası yasayı kararın teknik bir uzantısı olmaktan çıkarıp siyasal bütün için bir beka sorunu

² Hilmi Ziya Ülken çevirisinde ilgili kısım "Akılla yöneltilen insan, ortak fermana, kamusal emre göre yaşadığı Sitede, yalnız kendi kendisine boyun eğmiş olduğu yalnızlık halindekiinden daha hürdür" (Spinoza, 2004: 253) şeklindeyken, Aziz Yardımlı çevirisinde "Us tarafından güdülen insan ortak karara göre yaşamasını isteyen bir Devlette, salt kendine boyun eğmesi demek olan yalnızlıkta olduğundan daha özgürdür" (Spinoza, 2009a: 231) şeklindedir. R. H. M. Elwes'in Latince'den İngilizce'ye yaptığı çeviride ise ilgili kısım "Akıl rehberliğindeki insan, yasanın genel sistemine bağlı olarak yaşadığı devlette, bağımsız olduğu yalnızlık halinde olduğundan daha özgürdür." "The man, who is guided by reason, is more free in a State, where he lives under a general system of law, than in solitude, where he is independent" (Spinoza, 1955: 235) biçiminde karşımıza çıkar.

haline getiren şey de budur. Spinoza'nın Tractatus Politicus'ta (buradan itibaren TP) altını çizdiği bir husus bu açıdan kritiktir. Spinoza'ya (2009b: 22) göre "günah ancak bir devlet içinde düşünülebilir; yani topluluğa ait olan yönetme hakkı uyarınca neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verilir ve hiç kimsenin ortak bir karar ya da ortak bir rıza olmaksızın herhangi bir şey yapmaya hakkı yoktur." Zaten yurttaşların içinde bulunduğu "politik toplum, bireyler buna karar verdiği için vardır." (Rizk, 2012: 203).

Rizk'in işaret ettiği bu husus, bireylere hem bir özgürlük imkânı sunar hem de onları bir siyasal tehdit ile yüzleştirir. Zira Balibar'ın (2004: 31) işaret ettiği üzere Spinoza'nın TTP'sinde "bireylerin devletteki etkinliklerinden çekilmeleri, mutlaka kendilerini riske ve tehlikeye attıkları bir 'halk düşmanı' konumuna düşmelerine neden olacaktır." Bu minvalde Spinoza (2010: 243-246) yabancı ve dışarda olan düşmandan daha çok içerdeki tehlide yönelir. Dolayısıyla egemen kendi uyruklarının itaatini sağlamak için sadece korkudan değil, itaati sağlayacak "tüm araçlardan" istifade eder. Zira kitle yönetilmesi zor ve dikkat isteyen bir kategoridir. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, kitle her zaman "kör tutkular"ın peşinden gitmeye eğilimlidir ve onu oluşturan her bir bireyin faydalı saydığı şey diğerlerinin yararlı kabul ettiği şeyden farklılaşma eğilimi gösterir. Düşünür burada Roma örneğini verir ve Roma'nın "düşmanlarını sürekli yendiğini ama birçok kez yurttaşları karşısında yenilgiye uğradığı"ni kaydeder. Bu doğrultuda Spinoza (2009b: 56), TP'de monarşik bir yönetim biçiminin asli özelliklerini tartışırken "halkın bir krala özgürce (...) tartışmalara son noktayı koyma ve hızlı bir karar alma hakkını devredebileceği"ni ileri sürer.

Bu çerçeveden hareketle Spinoza'cı karar nosyonunu düşünmek aynı zamanda Spinoza'daki siyasal gerçekçi bir temayülün varlığına dikkat çekmek anlamına gelir. Örneğin bu bağlamda Spinoza'da kitleye yönelik bakış, ona özellikle Negri'nin atfettiği romantik içerikli³ bir yaratıcılık-kuruculuk edimi ile tanımlanamaz sadece. Slavoj Žižek'in (2015: 73) altını çizdiği üzere, Spinoza "ne birçokluğu usdışı yıkıcı kalabalığın kaynağı olarak kuran mekanizmayı reddetmekte, ne de onu diğerkâmcı (altruistic) kendini-aşşın ve dayanışmanın kaynağı olarak övmektedir."

Tam da bu noktada Spinoza'da karar kavramının üçüncü bir özelliği ile karşılaşırız. Spinoza uyrukların arzularının zorunlu olarak peşinden gitme olasılığını her zaman için verili bir hakikat olarak kabul ederken, egemenin de bozulabileceğini öngörür. Spinoza'ya (2010: 254) göre "siyasi bütünü idare edenler ya da onu elinde tutanlar, hangi suçu işlemiş olursa olsunlar, ona hep bir hak görünümü kazandırmaya ve halkı dürüst davrandıklarına inandırmaya çalışırlar." Buradan hareketle egemenin bu inandırma çabasını hayata geçirmesine olanak veren şey "yasanın yorumu" hakkını elinde tutmasıdır. Bu, kararlarla kurulmuş bir sınır belirleme edimi olarak yasanın; nasıl yorumlanacağına dair verilen karar üzerinden yorum düzeyinde bir kez daha inşa edilmesi anlamına gelir. Bir başka deyişle yorum, yasayı yeniden üretir. Karar, siyasal içeriği ile kendine atıf yaparak ilerler. Tüm bu temelde karar verme sadece siyasal değil, teolojik alanda da kurucu bir pratiktir. Spinoza (2010: 269) bu doğrultuda "gerek devlet gerekse din açısından günah ya da sevap konusunda karar verme hakkını üstün güce kullananlara tanınmanın bir zorunluluk olduğunu" vurgular. Önemli bir başka husus olarak hatırlatmak gerekirse, bu zorunluluk karşısında "devlet kavramı aynı anda hem imperium hem de respublica'yı kapsar" (Balibar, 2004: 40).

Spinoza düşüncesinin siyasal boyutu içinde karar kavramının sahip olduğu dördüncü özellik buraya kadar zikrettiğimiz diğer üç özellik ile hem örtüşür hem de onları tanımlar. Bu minvalde karar, siyasal toplumda hakkı tarif eden ana kategoridir. Spinoza'nın (2010: 272, 275-277) deyişiyle, "hak, bütünüyle siyasi bütünü ellerinde tutanların kararlarına bağlı"dır. Üstelik din de "yalnızca siyasi bütünü yönetme hakkı olanların kararıyla buyruk gücü kazanabilir." Dolayısıyla egemen(ler) sadece dünyevi yasaların değil, aynı zamanda "tanrısal hakkın yorumcularıdır." Yasanın doğru yorumu siyasal bütünün varlığını sürdürmesini sağlayacak olan şeydir. Spinoza bu noktada siyasal birliğin devamının önemine dikkat çeker ve "siyasi bütünü ortadan kaldırılırsa iyi olan hiçbir şeyin kalmayacağını, her şeyin tehlikeye düşeceği"ni savunur. Egemenin kararı, bu eksende uyruklar için bir tür rehber dönüşür. Uyruklar bu

³ Spinoza etrafında örülen bu türden bir romantizmin bir eleştirisi için bkz. A. Kadir Gülen (2015), "Nekrophilia Ya Da Spinoza'yı Mezarından Kadırmak", *Posseible: Düşünme Dergisi*, 4 (7), 8-20.

karar üzerinden kamusal iyiyi kavrayabilirler ve "devlete neyin yararının dokunabileceğini" kestirebilirler.

Spinoza'nın hak ve kamusal iyi üzerinden çizdiği bu düşünsel çerçeve çok temel bir unsurun altını çizer: Spinoza düşüncesinde egemenin varlığı yurttaşlarda oluşturduğu bu ortak iyi algısından beslenir. Spinoza (2010: 284-286) son derece gerçekçi bir siyaset tasavvuru üzerinden egemenin ya da egemenlik hakkını kullananların "her konuda kendileriyle hemfikir olmayan herkesi haklı olarak düşman sayabilecekleri"ni belirtir ve bunun bir egemenlik hakkı olduğunu tespit etmekle birlikte yararı konusundaki kuşkularına işaret eder. Burada nihai amacı güvenlik olan devletin bu amaç doğrultusunda "herkesi korkudan kurtarmak" için göstermesi gereken çaba bir özgürlük koşuluna dönüşür. Spinoza için bu koşulun altında yatan temel dinamik "devleti oluşturmak için zorunlu olan bir tek koşul olarak tüm karar alma gücünün ya herkesin ya birkaç kişinin ya da tek kişinin eline verilmesi" olarak somutlaşır. Böylelikle Spinoza bir kez daha kararın egemenlik ile olan kurucu bağına referans vermiş olur. Bu karar yetkisi, bireylerin "kendi kararına göre davranma hakkının" devri ile mümkün olmuştur. Spinoza düşüncesinin siyasal boyutu içinde karar kavramına atfedilebilecek beşinci özellik bu genel çerçeveden hareketle bizatihi adaletin karar ile ilintili bir ilke olarak somutlaştırılmasıdır. Düşünür açık bir biçimde "adaletin yalnızca üstün gücü kullananların kararına bağlı olduğunu ve bu karara göre yaşamayan kimsenin adil olamayacağını" ifade eder. Nihayetinde egemen, bu düzlemde bir "karar verme ve buyurma iktidarı" (Rizk, 2012: 224) olarak somutlaşır.

Spinoza (2009b: 27, 33) bu minvalde TP'de de egemenin ya da bizatihi sitenin "neyin doğru ve iyi olduğuna karar verirse, herkesin de bu şekilde karar vermesi" lüzumuna atıfta bulunur ve "belirli bir durumun hakka karşıt ya da uygun olup olmadığına karar vermenin sadece egemene ait olduğu"nun altını çizer. Bu aynı zamanda, Yelkenci'nin (2011: 73) vurguladığı üzere, "birey ve devlet arasında bulunan doğal uyum"un gerçekleştiği bir momente de işaret eder ve bu açıdan Spinoza'nın politik felsefesi "tahrif edilmemiş insan ilişkileri ile akıl arasında özdeşlik kuran bir tür iletişimsel eylem teorisi olarak görülebilir". Tüm bu temelde ve buna ek olarak bu politik felsefe aynı zamanda "içkin bir hukuk eleştirisi" (Baker, 2009: 53) olarak da somutlaşır.

Sonuç

Gilles Deleuze (2005: 106), Spinoza'daki haliyle "bir insan kümesinin, bir üstün kudret bütünü oluşturmak amacıyla içinde kudretlerini karşılıklı olarak bileşime soktukları sivil hal" olarak toplumdan bahsederken "bütünün kudreti, bireyin kudretini aştığı ölçüde yasanın bireyin kudretini daralttığını ya da sınırlandırdığını, emrettiğini ve yasakladığını" hatırlatır. Burada Deleuze'ün bütünün kudretine atfettiği şey, karar nosyonunda ve onun derinlikli siyasal anlamında saklıdır. Bu anlam kendisini yasa ve hukuk sistemi ile görünür kılar. Bu açıdan Spinoza'nın teoloji-politik düzlemdeki müdahalesi, bu düzlemin siyaseti sadece uhrevi kavramlarla değil; aynı zamanda hukuk alanı ile de iç içe düşünmesi zorunluluğunu doğurur.

Bu zorunluluğa dikkat çekmeyi deneyen bu çalışma; Spinoza'daki haliyle karar nosyonunun egemenlik merkezli bir yorumu üzerinden beş temel işlevi olduğunu savunarak bu işlevleri (1) Doğa durumundan siyasal topluma geçiş aşamasının kurucu dinamiği ve ortak iradenin bir yansıması, (2) Siyasal birliğin kurulmasının ardından egemenin suç, düşman ve tehdit tarifi-tasnifi için bir araç, (3) Egemenin kendisini varkılmak için tekelinde tuttuğu yasa yorumu yetkisinin ardındaki asli güç, (4) Siyasal toplumda hakları tarif eden ve gücün sınırlarını çizen bir kategori, (5) Adalet sorunu ile ilintili bir dinamik olarak düşünmenin mümkün olabileceğini ileri sürdü.

Peki karar nosyonuna burada atfedilen bu beş işlev arasındaki bağı tesis eden şey nedir? Ya da bir başka deyişle, bu işlevler arasındaki ilişkiselliği açıklamak nasıl mümkün olabilir? Burada karşımıza çıkan şey; karar nosyonu özelinde Spinoza'nın siyasal düşüncesinin toplum sözleşmesi geleneğinin yaslandığı gerilimden –Spinoza'nın bu yöndeki tüm çabasına rağmen- tam olarak kaçamadığıdır. Bir başka deyişle; karar nosyonunun siyasal çok işlevliliğini yaratan şey, bir siyasal toplum öncesi tasavvurdur. Bu tasavvur içinde karar, kolektif iradenin bir fonksiyonudur ve doğa durumundan siyasal topluma geçişi sağlayan bir tür kurucu-aracı role sahiptir. Siyasal toplumda ise karar, inşa

edilen egemene devredilen bir yetkiye dönüşür. Nihayetinde burada karar nosyonunun doğasına dair tartışılan bu beş işlevi paradoksal bir biçimde biradallığa sürükleyen şey, bizatihi Spinoza düşüncesinde egemene atfedilen roldür. Egemen, bu çalışma özelinde temel alınan Spinoza metni özelinde daha da iyi anlaşılacağı gibi, Spinoza için son kertede bir tanımlayıcı güçtür. Egemen; başka pek çok şeyle birlikte dostu ve düşmanı, hakları, adaleti ve siyasal topluluğun işleyiş biçimini tanımlar. Bunu yaparken tanımlama faaliyetini şeylerin ne olduğuna karar vererek yürütür. Zira doğa durumunda kolektif irade, yarattığı egemene karar yetkisini biçim ve içerik itibariyle bir tanımlama yetkisi olarak vermiştir. Bir anlamda bu iradenin yaptığı şey; tanımlama gücü ile tanımlayıcı bir başka güç, karar verme iradesi ile karar verici bir başka irade yaratmaktır. Spinoza'daki haliyle karar nosyonunun egemenlik merkezli yorumuna dair ortaya çıkan bu çok işlevlilik, kaçınılmaz bir biçimde, egemenliğin bu temelde düşünülme ve konumlandırılma biçiminin bir uzantısıdır.

Dikkat edilirse işaret edilmeye çalışılan bu beş siyasal fonksiyon; hem egemenlerle yurttaşlar arasındaki bir gerilimi ima eder, hem hak ve gücün biradallığına referans verir hem de kararı amaç-araç ikiliğini aşan bir siyasal dinamik olarak tahayyül eder. Bu noktada Spinoza'daki karar nosyonunun siyasal anlamı ve içeriği ile bir Machiavelli-Hobbes çizgisine işaret ettiği söylenebilir. Spinoza'nın siyasal düşüncesinde karar nosyonunun bir egemenlik sorunu üzerinde yükseldiği ve Spinoza'nın, Machiavelli-Hobbes çizgisini içererek aşmaya yönelik çabasını yarım bırakan şeyin ise bizatihi toplum sözleşmesi geleneğinin görüldüğünden güçlü egemenlik tasavvuru olduğu iddia edilebilir. Bu, Spinoza'nın, burada tartışıldığı üzere, basitçe bu çizgiyi yeniden ürettiği anlamına gelmez ve, yine değinildiği üzere, Hobbes ve Spinoza arasında bu temelde bir farklılık olmadığını ileri sürmek bir hayli güçtür. Ancak günün sonunda hem Hobbes'un 'ölümlü Tanrı'sının hem de Machiavelli'in (2010: 3) devletleri ve hükümdarlıkları bir "egemenlik kurma" işlevi temelinde tanımlama refleksinin ardında yatan mantık Spinoza için de –özellikle de TTP bağlamında- gücünü sürdürür. Bu çizgiyi tamamen terk etmek karar nosyonu özelinde Spinoza için de tam olarak mümkün olmamıştır.

Bu eksende gücün ve iktidarın realpolitik diyebileceğimiz kullanımlarının gayet farkında olan ancak politik özne için belirleyici bir varoluş imkânının sınırlarını aramaktan hiç vazgeçmeyen bir bakıştır burada söz konusu olan. Üstelik Spinoza'nın düşüncesinin siyasal içeriğini düşünmek için elverişli bir örnek olarak karar nosyonu; çalışmanın giriş bölümüne atıfla söylemek gerekirse başka güzergâhlardaki diğer düşünürlerle birlikte düşünüldüğünde, Spinoza'nın siyasal olanın görünümüne dair kalıcı ve köklü bir şeyler yakaladığının önemli bir göstergesi haline gelir. Örneğin Carl Schmitt'in (2002: 13-20) bu anlamda bir "sınır-kavram" olarak egemenlik nosyonu için olağanüstü hali seçmesi ve egemeni "olağanüstü hale karar veren" olarak tanımlaması, bunu yaparken devleti Max Weber'in (2008: 140) kullandığı anlamda "şiddetin meşru kullanımını tekeli" olarak değil, "karar verme tekeli" olarak nitelemesi bu açıdan tesadüf değildir. Egemenlik, Schmitt için (2006: 58-59) "tayin edici duruma dair karar alma yetkisi"ni içkin bir kavramdır ve egemen bu hat üzerinde "dost-düşman ayrımını belirleyen" bir nitelik arz eder. Bu çerçevede, Walther'in (2011: 52) işaret ettiği gibi, "Spinoza yeniçağın Schmitt'i etkileyen az sayıdaki siyasal kuramcılarında biri"dir ve bu bağlamda "Schmitt, az rastlanan bir açıklıkla Spinoza'nın siyasal düşüncesindeki gerçekçi siyaset felsefesinin korkutucu sonuçlarını ortaya koyar."

Nihayetinde Spinoza'nın (2010: 225) "teoloji aklın, akıl da teolojinin hizmetinde sayılmamalı, her biri kendi alanında hüküm sürmelidir. (...) Akıl gerçeklik ve bilgelik alanını, teoloji de dine bağlılık ve itaat alanını elinde tutar" hatırlatması ışığında düşünenecek olursak, Carl Schmitt'in yaptığı şey bu önermede teolojinin karşısına siyaseti koyup ikisi arasında Spinoza'nın teoloji ve akıl arasında çizdiği türden bir ayırım çizgisi çizmemesidir. Spinoza varkalma çabası üzerinden -yani conatus üzerinden- yaşamı bir mücadele alanı olarak düşünür, "yaşamın özünün amaçsızca ve belirsizce süregitmesi"ne işaret eder ve bu haliyle hayatı "cebri bir akış" olarak görürken (Baker, 2009: 17); bir başka düzlemde Schmitt (2006: 53) "tüm insan yaşamının bir 'mücadele' ve her insanın 'mücadeleci'" olduğuna işaret eder. Acaba bu basitçe bir tesadüften mi ibarettir? Yoksa iki farklı düşünürün yaşamın kendisinde gördüğü şeyle siyaseti düşünme biçimleri arasındaki bağlantının karar kavramında somutlaştığı söylenebilir mi? Bir başka deyişle, Antonio Negri'nin (2006: 76) "modernite felsefesinin içinde bir alternatif" arayışının uzantılarından biri olarak somutlaşan Spinoza, Schmitt'le birlikte düşünüldüğünde karar kavramı üzerinden bize aynı zamanda bir egemenlik teorisi sunuyor olabilir mi? Hem Spinoza hem Schmitt için bu anlamda bir Hobbes parantezinin karşımıza çıkması aynı zamanda karar nosyonunun siyasal

işlevlerine yapılan vurgu açısından değerlendirilemez mi? Ya da bu iki düşünürün doğrudan ve dolaylı atıflarla Machiavelli'yi hayırla yâd etmesinin tüm bu egemenlik ve siyaset tasavvuru ile, karar kavramının siyasal içeriğine atfedilen önemle bir ilgisi olabilir mi?

Bu sorular kuşkusuz çoğaltılabilir ve Spinoza düşüncesinde bu soruların açtığı yolda başka kritik-kurucu kavramlar bulunabilir. Ancak bu çalışmada tartışıldığı üzere eğer Spinoza'nın siyasal tahayyülünün ne söylediği ve bize ne sunduğu üzerinden düşünmek istiyorsak; karar nosyonunun, Spinoza'cı siyaset tasavvurunun kalbinde yer alan kavramlardan biri olarak öne çıktığını söylemek mümkündür. Akal'ın (2001: 165-166) da ifade ettiği üzere, Spinoza "premodern teolojinin yerini, dini devletin belirlediği yeni ortamda, modern devlet ideolojisinin aldığı"nın farkındadır ve gayesi bu yeni aşkınlık karşısında bireyi koruyacak "özerk bir alan" inşa etmenin imkânı üzerinde düşünmektir. Spinoza'nın bu zorlu çabası tarihsel olarak hala anlamlıysa eğer, siyasal olan ve karar ilişkisi bu imkânı düşünmek için elverişli bir zemin olsa gerektir.

Kaynakça

- AKAL, C. B. (2001). "Nietzsche Spinoza'yı Nasıl Okudu?". *Cogito*, 25, 163-171.
- ALTHUSSER, L. (1993). *The Future Lasts Forever: A Memoir* (çev. R. Veasey). New York: The New Press.
- ALTHUSSER, L. (2000). *Özeleştirilme Ögeleri* (çev. L. Targu). İstanbul: Belge Yayınları.
- ARISTOTELES (2006). *Politika* (Çev. M. Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ARMANER, T. (2004). Spinoza ve "Zaman"ın Siyasi Bir Mekan Olarak Restorasyonu. *Felsefe Tartışmaları*. 33, 1-22.
- BAKER, U. (2005). *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Paragraf Yayınevi.
- BAKER, U. (2009). *Yüzeysel Bilim Fragmanlar* (der. E. Berensel). İstanbul: Birikim Yayınları.
- BALCI, M. E. (2013). "Carl Schmitt'in Değerlendirmeleri Doğrultusunda Modern Toplumda Siyaset-Siyaset Dışı İlişkisi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. 15, 59-70.
- BALIBAR, E. (2004). *Spinoza ve Siyaset* (çev. S. Soyarslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- BALIBAR, E. (2016). *Yurttaşlık* (çev. M. Erşen). İstanbul: Monokl Yayınları.
- BERLIN, I. (2009). *Isaiah Berlin'le Konuşmalar* (çev. Z. Kılınc). İstanbul: YKY.
- CHAUİ, M. (2011). "Spinoza'da Korku, Umut, Savaş ve Barış Hakkında Saptamalar". *Spinoza Günleri 2: Yeni Dünyadan Eski Dünyaya* (haz. R. Ergün ve C. B. Akal). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 27-36.
- DEL LUCHESE, F. (2016). *Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk* (çev. O. Güner). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- DELEUZE, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders* (çev. U. Baker). Ankara: Öteki Yayınevi.
- DELEUZE, G. (2005). *Spinoza: Pratik Felsefe* (çev. U. Baker). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- DELEUZE, G. ve GUATTARI, F. (2005). Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin (çev. I. Ergüden). İstanbul: Dedalus.
- ERGÜN, R. (2009). "Leviathan İle Teolojik-Politik İnceme İle Politik İnceme'de Korku Kavramı". *Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* (haz. C. B. Akal). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 45-55.
- GÜLEN, A. K. (2015). "Nekrophilia Ya Da Spinoza'yı Mezarından Kadırmak", *Posseible: Düşünme Dergisi*, 4 (7), 8-20.
- HOBBS, T. (2001). *Leviathan Veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* (çev. S. Lim). İstanbul: YKY.
- HÜNLER, S. Z. (2003). *Spinoza*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- MACHIAVELLİ, N. (2010). *Hükümdar* (çev. N. Adabağ). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- NEGRİ, A. (2005). *Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin Ve Siyasetinin Gücü* (çev. E. Canaslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- NEGRİ, A. (2006). *Avrupa ve İmparatorluk: Kurucu Bir Süreç Üzerine Düşünceler* (çev. K. Atakay), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- NEGRİ, A. (2011). *Aykırı Spinoza: Gündem(deki/dışı) Çeşitlemeler* (çev. N. Çelebioğlu ve E. Canaslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- READ, J. (2013). "Arzu İnsanın Özüdür": Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel (çev. E. Canaslan). Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler (der. E. Canaslan ve C. B. Akal). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 84-103.
- RIZK, H. (2012). *Spinoza'yı Anlamak* (çev. I. Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları.
- SCHMITT, C. (2002). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm* (çev. A. E. Zeybekoğlu). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SCHMITT, C. (2006). *Siyasal Kavramı* (çev. E. Göztepe). İstanbul: Metis Yayınları.
- SPINOZA, B. (1955). *On The Improvement of The Understanding, The Ethics, Correspondence* (çev. R. H. M. Elwes). New York: Dover Publications, Inc.
- SPINOZA, B. (2004). *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika* (çev. H. Z. Ülken). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SPINOZA, B. (2009a). *Törebilim-Ethica* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- SPINOZA, B. (2009b). *Tractatus Politicus-Politik İnceleme* (çev. M. Erşen). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SPINOZA, B. (2010). *Tractatus Theologico Politicus-Teolojik-Politik İnceleme* (çev. C. B. Akal ve R. Ergün). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SPINOZA, B. (2011). *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak* (çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- SPINOZA, B. (2014). *Mektuplar* (çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- TATIAN, D. (2009). *Spinoza: Dünya Sevgisi* (çev. H. Turşucu ve S. A. Hancı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- WALTHER, M. (2011). "Carl Schmitt Baruch Spinoza'ya Karşı Ya Da Siyasal Teolojinin Sonu Üzerine" (çev. T. G. Esgün). *Felsefelogos*, 40, 51-60.

- WEBER, M. (2008), "Meslek Olarak Siyaset". (çev. T. Parla), *Sosyoloji Yazıları* (haz. Gerth, H. ve Mills, W). İstanbul: Deniz Yayınları, 139-213.
- YELKENÇİ, T. (2011). "Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi". *Felsefelogus*, 40, 61-76.
- ŽIŽEK, S. (2015). *Bedensiz Organlar: Deleuze ve Neticeler Üstüne* (çev. U. Y. Kara). İstanbul: Monokl Yayınları.

Ru Düşünce Ekolü'nde Fikir Çatışması: Mengzi ve Xunzi

Conflict of Opinion in the Ru School of Thought: Mengzi and Xunzi

İlknur SERTDEMİR DIAGNE

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sinoloji
Anabilim Dalı

ilk Nursertdemir@windowslive.com

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 12.05.2016

Kabul Edildiği Tarih: 12.08.2016

Yayınlandığı Tarih: 03.10.2016

Article Info

Date submitted: 12th May 2016

Date accepted: 12th August 2016

Date published: 3th October 2016

Özet

Çin tarihinde önemli bir yer tutan İlkbahar Sonbahar Dönemi (M.Ö. 770-M.Ö. 476) ve Savaşan Beylikler Dönemi (M.Ö. 476-M.Ö. 221), ülkedeki siyasal bütünlüğün bozulduğu ve sosyal düzenin çalkalandığı bir kaos ortamı olarak anılır. Hal böyle olunca toplumsal barış ve refahın yeniden sağlanması için çeşitli düşünce akımları ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu dönem, Çin felsefesinin başlangıç sürecini de temsil eder. Bu düşünce akımları arasında Konfüçyüs'ün kurucusu olduğu Ru ekolü, felsefi temeli ahlak anlayışına dayanan bir akımdır. Konfüçyüs'ten sonra Ru ekolünün önde gelen diğer temsilcileri Mengzi ve Xunzi'dir. Onların felsefesi ise, insan doğasını konu alır. Mengzi ile Xunzi'nin perspektifindeki ahlak, insanın doğuştan gelen ve sonradan kazanılan özellikleri üzerine şekillenendir. Ancak iki düşünürün görüşleri arasında belirgin bir farklılık göze çarpar. Mengzi, "insan doğuştan iyidir" görüşünü; Xunzi ise, "insan doğuştan kötüdür" görüşünü ortaya atar. Böylece birbirine zıt iki insan doğası kuramı, Ru ekolünde uzun süren tartışmalara neden olmuştur. Bu çalışmada insan doğası konusu, kuramların detaylı incelenmesiyle birlikte ele alınacaktır. Böylece, iki öğretinin arasındaki çatışmanın asıl kaynağı analiz edilecektir.

Anahtar Sözcükler: Ru düşünce ekolü, Konfüçyanizm, Konfüçyüs, Mengzi, Xunzi, İnsan doğası

Abstract

Spring-Autumn Period (770 B.C.-476 B.C.) and Warring States Period (476 B.C.-221 B.C.), hold an important place in Chinese history, has referred to as a state of chaos in which political integrity and social order had broken down. So, in order to restore the social peace and prosperity, many schools of thought had been established. Therefore, this period has also referred to as a process that represents the beginning of Chinese Philosophy. Among these schools of thought, The Ru thought, founded by Confucius, has seen as a thought which built its philosophical structure on the foundation of the principle of morality. After Confucius, the other leading representatives of the Ru thought are Mengzi and Xunzi. The basic of their philosophy is based on human nature. In the perspective of Mengzi and Xunzi, morality is shaped out between the characteristics of human which are innate and acquired. However, a significant difference stands out between the ideas of two philosophers. Mengzi explains; "human nature is good". On the other hand Xunzi explains; "human nature is bad". In this regard, two opposite theories of human nature has caused long discussions within The Ru thought. In this study, the opinion on human nature will be examined by reviewing both theories in detail. In this way, the original source of the conflict between the two doctrines will be analyzed.

Key Words: The Ru school of thought, Confucianism, Confucius, Mengzi, Xunzi, Human nature

Giriş

Çin felsefesinin altın çağı olarak kabul edilen Zhou Hanedanlığı (M.Ö.1100-M.Ö.221), Batı Zhou (M.Ö.1100-M.Ö.771) ve Doğu Zhou (M.Ö.770-M.Ö.221) olarak iki dönemde ele alınır. Batı Zhou dönemi, "Li Kuralları"¹ ile sağlanan toplumsal düzenin ülkeye hâkim olduğu, siyasal ve kültürel bütünlüğün devamlılık gösterdiği bir dönemdir. Öte yandan siyasal ve kültürel birliğin dağıldığı Doğu Zhou dönemi, Li kurallarının toplum bünyesinde etkisini kaybettiği ve ülkede savaşların hüküm sürdüğü sıkıntılı bir dönemdir. Doğu Zhou'nun ilk periyodu olan İlkbahar Sonbahar Dönemi (M.Ö.770-M.Ö.476) boyunca süregelen toplumsal düzensizlik, yoğun bir kargaşa sürecine yol açmıştır. Bu ortamda ülke yönetimi çökmeye yüz tutmuş, halkın yaşam standartları düşmüş ve ekonomik dengeler alt üst olmuştur. Böylesi bir kaos, bazı düşünce adamlarını harekete geçirmiş ve ülkenin içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtulması adına çareler aramaya sevk etmiştir. Her düşünür, farklı fikirler sunarak farklı yöntemler izlemiş; hatta çoğu zaman bir diğer düşünürün görüşüne eleştirel bir yaklaşım getirmiştir. Ancak hepsinin amaç ve hedefi aynıdır; savaşa sürüklenen ülke topraklarında barış ve huzur ortamını yeniden oluşturmak.

O dönemdeki savaşların sona ermesi için birbirinden farklı görüşler ileri süren düşünürlerin belirlediği ilke ve öğretiler, çeşitli düşünce akımlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Her bir akım, kendi içinde temel yapısını kazanmış; zaman içinde diğer akımlarla etkileşmiş ya da çatışmıştır. Çin felsefesi tarihinde, "Yüz Düşünce Ekolü"² olarak bilinen bu akımlar arasında etki alanı en geniş olan ve kurucusunun Konfüçyüs (M.Ö.551-M.Ö.479)³ olduğu "Ru Düşünce Ekolü"⁴ ön planda yer alır. Ru ekolü, Konfüçyüs felsefesini temel alır; bu nedenle Konfüçyüs'ün kendi adıyla bütünleşen bir düşünce sistemi olarak anılmaktadır. Ru ekolünün "Konfüçyanizm" ya da "Konfüçyüschülük" olarak ifade edilmesinin en temel sebebi de budur.

Toplumsal yaşamı merkeze alan Ru ekolünün felsefi yapısı, Konfüçyüs düşüncesi doğrultusunda esas şeklini almıştır. Sosyal düzenin yeniden sağlanması, barış ve huzur ortamına yeniden kavuşulması için görüşlerini açıklayan Konfüçyüs, ideal bir toplum hedefiyle fikirlerine yön vermiştir. O'nun ideal toplum düşüncesi, savaş ortamından uzak olan ve Li kurallarının etkisini taşıyan Batı Zhou dönemini anımsatır. Buna göre, Ru ekolünün temel dayanağını Konfüçyüs düşüncesine bağlı bir ahlak anlayışı oluşturur. O halde Mengzi ile Xunzi, bu akımın diğer temsilcileri olarak neden görüş ayrılığına düşer? Onlar, insan doğasının "ne" ve "nasıl" olduğu konusuna değinerek aslında neyi amaçlar? Onların insan doğası kuramları ile Konfüçyüs'ün ahlak düşüncesi arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Bu sorulara yanıt verebilmek için öncelikle Ru ekolünde ahlak anlayışının incelenmesi gerekir.

¹ "Li Kuralları" olarak tanımlanan "Li", sözlük kapsamında tören, ayin, merasim ve yöntem gibi anlamlara gelir. Bu kavram Zhou döneminde, 'Tören', 'Tören Kuralları', 'Tapınaklarda Uyulması Gereken Kurallar' gibi anlamları karşılar. Fakat sonraki süreçte sadece soyluların 'uyması gereken kurallar' anlamına gelmiştir. O dönemde, tapınaklarda yapılan törenler, yöneticiler tarafından idare edilmekteydi. Yöneticiler, tapınak içinde yapılan ayinlerde uyulması gereken kuralları bilmek zorundaydılar. Soylular için 'Li' adı verilen kurallar, halk için ise yasalar geçerliydi. Li kuralları yazılı metinler halinde değildi; ama soylular bunlara uymak zorundaydılar. Daha sonraları da, toplumun uyması gereken kurallar haline dönüşmüştür. (Okay, 2004: 42)

² Yüz Düşünce Ekolü (Zhūzǐ Bǎijiā 诸子百家), çeşitli ilke ve öğretileri temel alan akımlardır. Zamanla bu akımlar arasında bazı çatışmalar çıkmış ve geriye dokuz akım kalmıştır. Bu akımlar, Ru Düşünce Ekolü (儒家), Dao Düşünce Ekolü (道家), Mo Düşünce Ekolü (墨家), Fa Düşünce Ekolü (法家), Ming Düşünce Ekolü (名家), Nong Düşünce Ekolü (农家), Zong Heng Düşünce Ekolü (纵横家), Yin-Yang Ekolü (阴阳家) ve Za Jia (杂家)'dır. Bununla birlikte bahsi geçen bu dokuz akımın temeli, Ru ekolü, Dao ekolü, Mo ekolü ve Fa ekolü olarak sıralanan dört akım üzerine kuruludur.

³ Konfüçyüs'ün Çincedeki adı "Kongzi 孔子"dır. "Kongzi", batı dillerine aktarılrken, çeviri yazı sistemi içerisindeki değişimlere uğrayarak "Confucius" olarak adlandırılmış; Türkçemize ise "Konfüçyüs" olarak geçmiştir. Ancak bu adlandırılmanın Çincedeki karşılığı olan "Kong Fuzi 孔夫子", "Üstad Kong" anlamına gelir. "Fuzi 夫子", Çin toplumunda "âlim" ve "bilge" insanlara ithaf edilen ve "üstad"; "efendi" gibi anlamlara gelen önemli bir "saygı" ifadesidir. Dolayısıyla "Kong Fuzi 孔夫子" tanımındaki "fuzi" iminin "Konfüçyüs" çevirisinde "fü" olarak yazılması, bu çalışmada tercih edilmemiş; Çincesindeki kullanımına en yakın aktarım olduğu düşünülen "Konfüçyüs" tanımı tercih edilmiştir.

⁴ Ru Düşünce Ekolü (儒家), dilimizde "Konfüçyanizm", "Konfüçyüschülük" ya da "Konfüçyüschü düşünce" gibi ifadelerle de açıklanır.

1-Ru Düşünce Ekolü'nde Ahlak

Konfüçyüs düşüncesi, insan ve toplum ilişkisine odaklanan bir ahlak anlayışını ön görür. Bütünüyle beşeri yaşamı merkeze alan bu felsefi görüş, "Daode 道德" ilkesi ekseninde gelişen bir yapıdadır. Bu açıdan metafiziksel bir yaklaşımdan uzak olduğu anlaşılan Konfüçyüs felsefesinin temeli "ahlak" kavramıyla bağdaşan bir nitelikte karşımıza çıkar. Ancak bu yargıya varmadan önce, Konfüçyüs'ün ahlak anlayışını sembolize eden "Daode 道德" ilkesinin Çince açılımını yapmak gerekir. "Daode 道德" kavramı, "ahlak", "erdem", "fazilet"; "ahlaklı", "erdemli", "faziletli olmak" gibi tanımlara sahiptir. Bu kavram, "Dao道" ve "De德" karakterlerinin bir araya gelmesinden oluşur. Aslında Çincedeki "De德", doğrudan "ahlak", "erdem", "fazilet", "manevi değer", "ahlaki" gibi anlamları karşılar. Ancak Çin düşüncesinde "Daode道德" ilkesiyle tasvir edilmiş olan bir "ahlak" anlayışı vardır ve bu anlayışın "Dao道" kavramıyla birlikte açıklandığı görülür. Bu yönüyle Çin düşüncesindeki ahlak anlayışı farklı bir boyuta ulaşır. İşte bu noktada "Dao道" kavramına açıklık getirmek önemlidir.

"Dao道" kavramının ilk anlamı "Yol"dur. "Yol" ile birlikte "yöntem", "metot", "doktrin", "ilke", "prensipten" gibi anlamları da bulunur. Aynı zamanda "Dao道", Laozi 老子 (M.Ö. 571-M.Ö. 471) öğretisini kapsayan ve Batı dünyasında "Daoism/Taoism (Daoizm, Taoizm, Taoculuk)" olarak tanımlanan "Dao Düşünce Ekolü'nün temelidir. Çünkü Laozi düşüncesinde "Dao道", "evrenin temeli" ve hatta "evrenin düzeni" olarak açıklanır. Bu açıklama, "Dao" kavramını "evreni yaratan ve yöneten güç" haline getirir. Öyle ki Laozi, "Dao道" tanımını yaparken şu ifadeleri kullanır:

"Dao, sürekli ve değişmez olandır. Tanımlanamaz olarak adlandırılan olandır. Adlandırılmaz haliyle göğün ve yerin yaratıcısıdır. Adlandırılabilir haliyle ise evrendeki her şeyin atasıdır."⁵

Laozi'nin bu sözleri, "Dao" kavramını ilahi bir boyuta taşır; fakat geline bu nokta "tanrısal" bir çağrışım uyandırmamalıdır. Laozi düşüncesindeki "Dao", evrende kendiliğinden var olan, doğa olaylarına yön veren yaratıcı ve yönetici bir güçtür. Laozi, "O, sessiz ve şekilsizdir; bağımsız olan ve değişikliğe uğramayandır... Adını bilmiyorum, O'na Dao diyorum."⁶ sözüyle aslında Dao'nun bir "Tanrı" olarak tasvir edilmediğini de vurgular. Çünkü Laozi, 'adını bilmiyorum, O'na Dao diyorum' derken evrendeki düzenli işleyiş ve doğadaki dengeye "Dao" kavramıyla bir tanım yaptığını dile getirir. Böylesi güçlü bir anlam yüklenerek "evrenin temeli" olarak açıklanan "Dao" kavramının Konfüçyüs düşüncesindeki "ahlak" anlayışına dayandırılmasının temel nedeni de işte budur. O halde "Daode道德" ilkesi, "evrenin temeli" olan "Dao道" ile "ahlak" manasını taşıyan "De德" arasındaki ilişkiyi temsil eder. Bu bağlamda "Daode", evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olan "Dao"ya uzanan bir "ahlak" oluşumunu simgeler. Bu oluşum, evrenin temeli olan "Dao"ya ulaşma yolunda, evrendeki düzene uygun bir yaşam anlamına gelir.

Bu açıdan Konfüçyüs'te "Daode" ilkesini temel alan anlayışın doğadaki düzene ve bu düzenin bir yansıması olan toplumsal yaşama dayandığı sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla bu anlayışın merkezinde "insan" vardır; çünkü ideal bir toplum, ideal insanların varlığıyla anlam kazanır. İşte bu nedenle Konfüçyüs düşüncesindeki "ahlak" prensibi, "Daode" ilkesidir. Evrendeki düzene uygun bir yaşamın standardını belirleyen Daode, bu yönüyle toplumsal düzenin sağlanması kapsamında da temel ölçüt olarak kabul edilir. Bu konuda Konfüçyüs, öncelikli olarak "ideal insan" olabilmenin önemine değinir ve ülke yönetiminde söz sahibi olan kesimi hedef alır. Eğer bir ülke, huzur ve barış ortamından yoksun bir haldeyse, bu durumun başlıca sorumlusu ülke yönetimidir. Bu nedenle ülkeyi yöneten hükümdar başta olmak üzere tüm hanedan mensupları, toplumsal düzenin yeniden sağlanması için toplumdaki herkese örnek olmalıdır. Konfüçyüs'te "ideal insan", aslında hükümdardan başkası değildir. Öyle ki hükümdar,

⁵ "道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。" (Wen, 2011: 1. Bölüm)

⁶ "寂兮寥兮，獨立不改，... 吾不知其名，字之曰道，..." (Wen, 2011: 25. Bölüm)

ideal yetkinliğe ulaşabildiği zaman ideal bir toplum var olabilecek ve nihayetinde toplumun her kesimi "ideal insan" vasfını kazanabilecektir. Bu yüzden Konfüçyüs, "ideal insan" olarak öncelikle hükümdarı ön planda tutar ve "Junzi 君子"⁷ olarak tanımlar. Bu bağlamda "Junzi", siyasal ve toplumsal sorunları çözmeli, sosyal yaşamdaki barış ve huzuru sağlamalıdır. Burada unutulmaması gereken önemli bir ayrıntı daha bulunur. O dönem Çin'de hükümdara ülkeyi yönetme yetkisinin "Tian天(gök)"⁸ tarafından verildiğine inanılır ve hükümdar, "Tianzi 天子(göğün oğlu)" olarak adlandırılır.

"Tianzi 天子(göğün oğlu)", "Tian天(gök)" kavramıyla birlikte oluşan ve ülkeyi yöneten hükümdara atfedilen bir tanımdır. Bu tanım, "fiziki gök" olarak bilinen ancak "yaratıcı ve yönetici gök" ile "yaratıcı ve yönetici güç" anlamlarını da kazanmış olan "Tian" kavramının dünya hayatındaki etkisini "hükümdar" üzerinden açıklar. Buradaki "zi子" sözcüğü, "oğul", "evlat", "çocuk", "erkek çocuk" gibi anlamlara gelir. Bu nedenle "Tianzi 天子" ifadesi, en genel şekliyle "göğün oğlu" olarak bilinse de "evreni yaratan ve yöneten gücün yeryüzündeki iradesi" gibi bir tanımlı da kapsar. Çünkü o dönem Çin'de oluşan kavramlardan biri de "Tiandi天地"dir. Bu kavram, "gök ve yer", "gökyüzü ve yeryüzü", "göğün altındaki toprak" ve "dünya" anlamlarını karşılar. Zaten "di" sözcüğü, tek başına "toprak", "dünya", "yer", "yeryüzü" gibi tanımlara sahiptir. Bu nedenle Çin hükümdarının "Tianzi 天子 (göğün oğlu)" olarak nitelendirilmesi, hükümdara "Tian'in yeryüzündeki temsilcisi" sıfatını kazandırır. Bu yönüyle "Tian'in yeryüzündeki iradesi"ni temsil eden hükümdar, dünyevi yaşamın yöneticisi olarak kabul edilir. Ayrıca Zhou döneminde "evrenin yaratıcısı ve yöneticisi" konumundaki "Tian'in iradesi yalnızca hükümdar üzerinde etkili olmamış; aynı zamanda dünya hayatına doğrudan tesir eden bir güç haline gelmiştir. Görüldüğü gibi Konfüçyüs öncesi dönemde fiziki gökyüzüne yüklenen ilahi anlam, Konfüçyüs döneminde "Tian" kavramıyla ilişkilendirmiştir. Aynı zamanda Konfüçyüs'ün yaşamış olduğu dönemde "Tian" ile "insan" arasındaki ilişkiyi sorgulayan tartışmalar göze çarpar ki Konfüçyüs, bu ilişkiyi temel alan bir yaklaşımı benimser. Ancak Konfüçyüs düşüncesinde evrenden insana uzanan bu görüşün daha iyi anlaşılabilmesi için "Tian" kavramının detaylı bir şekilde incelenmesi gerekir. Bu bağlamda öncelikle, Konfüçyüs düşüncesinden evvelki "evrenin oluşumu" açıklamalarına göz atılmalıdır.

"Tian" kavramının ortaya çıktığı Zhou dönemi öncesi Çin toplumundaki evren görüşü, "Yin-Yang 阴阳" kavramı ve "Wu Xing五行 (Beş Element)" sembolleriyle açıklanır. Mitolojik bir simgeyi temsil eden "Pan

⁷ Konfüçyüs'ün görüşleri çerçevesinde "Junzi 君子", "İdeal İnsan" olarak tanımlanır. "Junzi", aynı zamanda "üstün insan", "erdemli insan", "örnek insan" gibi ifadelerle de tasvir edilir. Konfüçyüs'ün ideal toplum anlayışında yer tutan bu kavram, Batı Zhou Hanedanlığı (M.Ö. 1100-M.Ö. 771) döneminde ahlaki değerlere sahip olan soyluları sembolize eder. Hükümdar, hükümdarın aile fertleri ve yöneticiler, bu soylu sınıfa örnektir. Konfüçyüs'e göre soylular, Batı Zhou dönemindeki bilgili, ahlaklı ve aydın sınıfı oluşturur. İlkbahar Sonbahar Dönemi (M.Ö.770-M.Ö.476) boyunca soylular, ahlaki değerlerden uzaklaşmış, zevke ve sefaya dalmış, siyasal ve kültürel bütünlüğün sağlanması Bu nedenle Konfüçyüs, ideal insanı tanımlarken Batı Zhou dönemindeki soyluları sembolize eden "Junzi" tanımlamasını tercih eder. (Li, 2008: 182-183) Bununla birlikte Konfüçyüs'ün sözlerini içeren "Lunyu 论语(Konuşmalar)" adlı eserde hükümdardan bahsedilirken her seferinde "Junzi君子" ifadesinin kullanılması özellikle dikkat çeker. Bu açıdan Konfüçyüs düşüncesinde hükümdarın "ideal insan" tanımına sahip olduğu daha net bir şekilde görülebilmektedir.

⁸ Sözlük kapsamında "gök", "fiziki gök", "gökyüzü" gibi anlamları karşılayan "Tian 天", Zhou Hanedanlığı döneminde ortaya çıkmış olan bir kavramdır. Bu kavram, Shang Hanedanlığı (M.Ö. 1600 - M.Ö.1100) döneminde ilahi bir mana yüklenerek "göğün hâkimi" olarak tanımlanan "Shang Di 上帝" kavramıyla aynı anlama sahiptir. "Shang上", "yüksek", "zirve", "üst", "yukarı"; "Di帝" ise, "hükümdar", "hâkim", "sahip" ve "ilahi güç", "yüce varlık" gibi anlamlara sahiptir. Bu iki sözcüğün bir araya gelmesi, "göklerde var olan ilahi bir güç" tanımına uyar. Bu nedenle "göğün hâkimi" ifadesi, "evreni yaratan yüce varlık" anlamına gelir. Bu kavram, Zhou dönemine gelindiğinde biçimsel değişikliğe uğramış ve böylece gökyüzüne atfedilmiş olan "Tian天" ile adlandırılmıştır. Ancak "Shang Di上帝" kavramı gibi açık ve net bir tanımlamaya sahip olmayan "Tian天", "bilinemeyen", "tanımlanamayan" ve "açıklanamayan" bir "ilahi güç" olarak tasvir edilir. Örneğin Modern dönem Çin filozofu Fung Yu-lan (1895-1990), "Çin felsefesi Tarihi" adlı kitabında "Tian天" kavramını beş farklı şekilde açıklar: "Fiziki anlamdaki Tian; yeryüzü sözcüğünün zıttı olan ve 'gökyüzü' anlamına gelen Tian... 'Dünyaya hâkim' olan Tian... 'Kader' anlamına gelen Tian... 'Doğa' anlamında kullanılan Tian... ve 'ahlak prensibi' olan Tian..." (Fung, 1978). Dolayısıyla Konfüçyüs düşüncesindeki "Tian" anlayışının netleşmesi için "Tian" kavramının anlamsal analizi oldukça önemlidir. Bu çalışmanın Konfüçyüs'teki "evren" ve "insan" ilişkisini temel alan bir yapıda olmasından ötürü, "Tian" anlayışının irdelenmesine sonraki sayfalarda da devam edilecektir.

Gu 盘古 (Çin mitolojisinde evrenin yaratıcısı)", gökyüzü ve yeryüzünün bir arada durduğu kozmik bir yumurtanın merkez noktasında yaşayan evrendeki ilk canlı varlıktır. Pan Gu büyüdükçe kozmik yumurta parçalanmış; böylece gökyüzü yükselmeye, yeryüzü ise alçalmaya başlamıştır. Birbirinden ayrılan gök ve yer, evrenin oluşumunu sağlayan "Yin-Yang 阴阳"⁹ dengesini meydana getirmiştir. Evrenin temelini oluşturduğuna inanılan "Yin-Yang 阴阳", varoluşun zıt kutuplarını niteler. Sonsuza yükselen "gökyüzü"nü temsil eden "Yang 阳", "erkek" olarak, sonsuza derinleşen "yeryüzü"nü temsil eden "Yin 阴" ise, "dişi" olarak ifade edilmiştir. Buna göre karşıt iki özün birleşimi, evreni yaratan gücü sembolize eder. Aynı zamanda "Yin" ve "Yang"ın birbirleriyle sürekli etkileşim içinde olması doğadaki sürekliliğini sağlar. Evrensel dengeyi simgeleyen "Yin-Yang" kavramının dünya hayatı ve doğa olaylarına etkisi ise, "Beş Element"¹⁰ ile açıklanmıştır. Bu elementler doğada birbirlerini var eden ve aynı zamanda birbirlerini yok eden bir nitelik gösterir. Her bir element, birbiriyle karşılıklı etkileşim sağlayarak dünyadaki döngüsel değişimin devam etmesini sağlar. Böylece, evrendeki oluşumun "Yin-Yang" dengesi ve mevcut düzendeki sürekliliğin "beş element" ile açıklandığı bir görüş ortaya çıkmıştır.

Aslında bu görüş, Çin düşüncesinin temel yapısında karşımıza çıkar. Konfüçyüs'ten önceki filozoflar evrenin yaratılışını ve doğa olaylarını "Yin-Yang" dengesi ve "beş element" sembolleri üzerinden açıklar. Yin-Yang düşünce ekolünün ortaya çıkmasını sağlayan düşüncenin dayanak noktası da bu görüştür. Üstelik o dönem filozofları, "Yin" ve "Yang" arasındaki dönüşümün bozulduğu anda doğa olaylarındaki dengenin de alt üst olacağı fikrini savunur. Buna göre, evrendeki düzen korunmadıkça toplumdaki düzen de korunamaz; çünkü "Yin-Yang" dengesini sağlayan beş elementin karşılıklı etkileşimi, insan yaşamı üzerine de nüfuz eder. Bu nedenle Konfüçyüs, "Tian" kavramını temel alan evren görüşünü açıklarken "Yin-Yang" dengesi ve "beş element" in karşılıklı etkileşiminden bütünüyle bağımsız olan bir yaklaşım içinde değildir.

Konfüçyüs düşüncesinde evren; gökyüzü, yeryüzü ile insan arasındaki uyum ve dengeden oluşur. Buradaki uyum, "evreni yaratan ve yöneten Tian" ile "yeryüzünde yaşayan insan" arasındaki ilişkiyi çağırıştır. "Gök", ilahi gücü temsil etmesiyle "Tian"i; "yer" ise dünya hayatını temsil etmesiyle "insan"ı betimler. Denge ise, "gök" ve "yer"i bir arada tutan kozmik güçlerdir ki bu güçler "Yin" ve "Yang"dır. O halde "Tian" ile "insan" arasındaki ilişki, "Yin-Yang" dengesiyle korunur. "Beş element" ise, bu dengenin sürekliliğini sağlayan maddelerdir. Öte yandan "gök" ve "yer", aynı zamanda "doğa (ziran 自然)" kavramıyla bağdaştırılır. Çünkü "Tian" olarak ifade edilen "gök", evrende var olan bir düzeni "yaratan ve yöneten" güçtür. Nitekim evrenin düzeni, "doğadaki düzen" ile eşdeğerdir. Bununla birlikte "yaratan ve yöneten güç Tian", doğadaki sürekliliği sağlayan bazı kurallar belirlemiş ve bu kurallar, "Tian Dao 天道" kavramıyla açıklanmıştır. "Tian Dao 天道"; "göğün düzeni", "göğün yolu", "göğün ilkesi" ve "izlenmesi gereken yol" gibi anlamlara sahiptir. Buna göre "doğadaki düzenin temel kaynağı nedir?" sorusu, Konfüçyüs düşüncesinde "Tian Dao" ile yanıtlanır. Ayrıca Tian Dao, "evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olan Tian" tarafından kurulmuştur ve bu yönüyle "evrenin düzeni" anlamını doğrudan karşılar. Burada "Tian 天" ve "Dao 道" kavramlarının birlikte yer alarak yeni bir kavramı açıklaması önemlidir. Hatırlanacağı gibi "Dao 道", ilk anlamı "yol" olan; fakat Laozi tarafından "evrenin temeli" olarak açıklanan bir kavramdır. Konfüçyüs düşüncesinde ise "Dao 道" kavramı, değişik bir anlam daha kazanmış; "gidilmesi gereken, izlenmesi gereken yol" gibi ifadelerle açıklanmıştır. "Tian 天"

⁹ Yin-Yáng (阴阳) kavramının "evreni oluşturan ve ayakta tutan denge" olduğu görüşü, Çin'de ortaya çıkan düşünce akımlarından Yin-Yang Ekolu (Yin-Yang Jia 阴阳家)nün doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu kavram, evrenin temelinde var olan tüm zıt oluşumları simgeler. Doğum-ölüm, kadın-erkek, gökyüzü-yeryüzü, ay-güneş, gece-gündüz, sıcak-soğuk, iyi-kötü ya da aydınlık-karanlık gibi karşıt kavramlar, varoluşun sürekliliğiyle ilişkili olan zıt kutuplardır. "Yin 阴" zıt kutuplardan "negatif" tarafı temsil eder. "Dişi" ve "yeryüzü" başta olmak üzere tüm negatif taraflar "Yin 阴" ile açıklanır. "Yang 阳" ise, zıt kutuplardan "pozitif" tarafı temsil eder. "Erkek" ve "gökyüzü" başta olmak üzere tüm pozitif taraflar "Yang 阳" ile açıklanır.

¹⁰ Beş Element: Wǔ Xíng 五行; mù 木 (ağaç), huǒ 火 (ateş), tǔ 土 (toprak), jīn 金 (metal) ve shuǐ 水 (su)'dir. Bu elementler arasındaki döngü ise şu şekildedir; Ağaç, ateşi; ateş ise toprağı ortaya çıkarır. Toprak, metali; metal ise, suyu ortaya çıkarır ve su, yeniden ağacı ortaya çıkarır. Bu döngünün tersi ise şu şekildedir; Su, ateşi söndürür; ateş, metali eritir; metal, ağacı keser; ağaç, toprağı tutar ve toprak, suyu engeller.

kavramının "evrenin yaratıcı ve yöneticisi" olarak tanımlanmasından yola çıkarak "Tian Dao 天道" kavramının "evrendeki düzen" olarak ifade edilmesi hiç de yanlış olmayacaktır.

Konfüçyüs'e göre evrendeki düzen, insan yaşamıyla doğrudan bağlantılıdır ve Konfüçyüs, " 'Dao', insanlardan uzak olamaz; insanlardan uzak bir 'Dao' düşünülemez"¹¹ sözüyle aslında bu ilişkiyi dile getirir. Konfüçyüs burada, "evren-doğa-insan" ilişkisine vurgu yapar. Konfüçyüs düşüncesinde "Tian Dao", "evrenin düzeni"dir ve evrende var olan düzeni doğada gözlemlemek mümkündür; çünkü evrendeki düzen, doğadaki döngüsel değişimin temel yapı taşıdır. Doğada, "Yin-Yang" dengesi ve "beş element" ile süregelen bir işleyiş vardır ve bu işleyiş tüm canlı varlıklardan bağımsız bir şekilde devam eder. Ancak insan, "gök" ve "yer" ilişkisinde "yeryüzü"nü temsil etmesi sebebiyle doğanın bir parçasıdır. Öyleyse insan, evrendeki düzenden ayrı tutulamaz. Bu açıdan bakıldığında söylenebilir ki, evrenin düzeni ile insan hayatı arasında kurulan ilişki mantık dışı değildir. Dahası Konfüçyüs düşüncesinde insan, doğadaki mevcut dengenin korunması için evrendeki düzene uygun bir yaşamın sorumluluğunu taşır. Çünkü "Tian Dao (evrenin düzeni)", insanların izlemesi gereken "yol" olan "(Dao道)" ile uyumlu bir dünya düzenini temsil eder ve bu dünya düzeni aynı zamanda doğadaki dengeyi simgeler. Bu sebeple insan, "evrenin düzeni" olan "Tian Dao"ya aykırı bir yaşam sürmekten kaçınmalıdır. Çünkü "Tian Dao", "evrenin yaratıcısı ve yöneticisi" olan "Tian"ın hem gücünü hem de iradesini yansıtır. Dolayısıyla "Tian Dao"ya uygun olmayan bir yaşam "Tian"ın varlığını hiçe saymak anlamına gelir. Bu nedenle Konfüçyüs'e göre insanların temel görevi, mevcut düzenin işleyişine uygun bir hayat yaşamaktır.

"Tian Dao (evrenin düzeni)" ile birlikte insanların yaşamı üzerinde etkili olan bir diğer güç, "Tian Ming 天命"dir. En bilinen haliyle "Tian Ming天命"; "göğün emri", "göğün belirlediği kader", "kader", "alinyazısı" gibi anlamları taşır. Çünkü "Ming命" sözcüğü, "yaşam", "kader", "felek", "yazgı", "alinyazısı" ve "akıbet" gibi anlamların yanı sıra "emir", "buyruk", "komut" gibi anlamları da taşır. Bu bağlamda "Tian Ming", hem "Tian"ın emri"ni yansıtmaları hem de belirgin bir "kader" anlamını karşılama açısından "Tian" ile "insan" arasındaki bağlantıyı doğrudan açıklar. Aynı zamanda bu bağlantı, "Tian" tarafından belirlenen emirlerin hükümdarın yönetim yetkisini aşması ve insan yaşamına hükmeden bir boyuta ulaşması ile sağlanmıştır.¹² Bu sebeple "Tian Dao (evrenin düzeni)" ile uyumlu bir yaşam görevini üstlenen insan, yaşantısındaki tutum ve davranışlarına "Tian Ming (Tian'ın emri)"e göre yön vermekle de sorumlu tutulmuştur. Böylece evrendeki düzen ile bütünleşen bir kader anlayışı ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda, "Tian (evrenin yaratıcısı ve yöneticisi)", "Tian Dao (evrenin düzeni)" ve "Tian Ming (Tian'ın emri-kader)" kavramları, Konfüçyüs'ün benimsediği "ahlak" anlayışının temelini oluşturur. Evrendeki düzen, mevcut düzenin sürekliliği, doğadaki denge ve dengeyi koruyan öğelerin tümü "Tian" tarafından belirlenen tabiat kanunlarıdır. Konfüçyüs'e göre bu kanunlar, sosyal yaşamdaki ahlak kurallarını temsil eder ki "Daode道德" ilkesi, işte bu kuralların bir açıklamasıdır adeta... O yüzden Konfüçyüs'ün, "ahlak" olarak açıkladığı "Daode", "evrendeki düzene uyan ahlaki bir yaşam" olarak betimlenir ve "Tian" ile "insan" ilişkisinin dayanak noktasıdır. Buradan yola çıkarak, Konfüçyüs düşüncesinde evrenden insana uzanan görüşün "ahlak" temelli bir anlayış olduğu sonucuna ulaşılır. Bu bakımdan insan, "evreni yaratan ve yöneten Tian"ı, "Tian" tarafından kurulan ve "evrendeki düzeni simgeleyen "Tian Dao"yu ve "Tian'ın emri" olarak nitelendirilen "kader"i bilmeli ve böylelikle "Daode" ilkesine uygun bir hayat yaşamalıdır. Zaten Konfüçyüs düşüncesindeki "Tian", "ahlak" oluşumunu

¹¹ "道不远人; 人之为道而远人。" (Lin, 2010: 102)

¹² Bu yansıma üç farklı açıdan değerlendirilmektedir. İlk olarak hükümdarlık yönetimine ait olan güç, "Tian Ming"e dayandırılmıştır. Çünkü "kader", her şeyin ötesinde var olan "Tian'ın buyrukları"ni ifade etmektedir. Bunun yanı sıra kader kavramının beşeri ilişkilere doğrudan etki etmesi, "Tian"ın insanlar tarafından sorgulanmaya başlamasına neden olmuştur. Son olarak "kader"e karşı öfke beslemek ve "Tian"e karşı gelmek gibi sebeplerden ötürü, insanlar bireysel bir bakış açısıyla "kader" kavramını benimsemiştir. (Ding, 2009: 19)

temsil eden "Daode" ilkesinin kaynağı olarak nitelendirilir. Buradan ahlaki eğilimlerin varlığının "Tian" tarafından belirlendiği yorumu çıkar. Bu nedendir ki insan yaşamı, "ahlak" ile bir bütün olmak zorundadır. Konfüçyüs'e göre insan, doğal düzendeki konumu sebebiyle kendisine "Tian" tarafından sunulan ahlaki eğilimlere sahip olma ve bu eğilimleri hayata geçirme görevini üstlenir. Çünkü "ahlak", "Tian"ın gerçek emrini sembolize eder ve insan bu emri yerine getirmek zorundadır. (Fung, 1966: 45)

O zaman diyebiliriz ki Konfüçyüs düşüncesinde insan, "evrendeki düzen Tian Dao" ile birlikte var olandır. İnsan, bu düzenin korunmasından sorumludur ve "Daode (ahlak)", insanın bu sorumluluğu yerine getirebilmesi yolunda ona rehberlik edendir. Amaç ise, toplumsal düzenin yeniden sağlanmasıdır. Konfüçyüs, ideal insanı tanımlarken belki de bu amaca nasıl ulaşabileceği konusundaki yöntemini açıklar. Öyle ki ülkeyi yöneten hükümdar, "ideal insan (Junzi君子)" olarak tasvir ediliyorsa "evrendeki düzen Tian Dao"ya uygun yaşamdan başlıca sorumlu olan da odur. Öyleyse öncelikle hükümdar, gerçek bir Junzi olmalıdır. Bu nedenle Junzi, her şeyden önce "Tian"ın varlığı ve iradesini bilmeli, emirlerini yerine getirmeli ve mevcut düzene uygun bir yaşam benimsemelidir. Zaten Konfüçyüs, "Tian'ın emrini bilmeden Jun Zi olmak imkânsızdır" (Fung, 1966: 45) diyerek bu düşüncesini netleştirir. Burada, "ideal insan Junzi"nın her şeyden önce "kader" olarak nitelenen "Tian ne emrediyor?" sorusunu bilmesi gerektiği vurgulanır. Bu emir, "Tian Ming"dir ve aslında "Daode (ahlak)" oluşumunu sembolize eder. Bu bağlamda Konfüçyüs, "Tian"ın emrini bilmek ve "ideal insan" olabilmek için Çin felsefesinde yer edinen bazı ilkelerden bahseder.¹³ Konfüçyüs'e göre bu ilkeler, "Tian" tarafından insanlara bahşedilen ahlaki eğilimlerdir ve "Junzi" olma yolundaki zincirin halkalarıdır. Her bir ilke, bir sonraki ilkenin devamı gibidir; bu sebeple bir ilkenin gerektirdikleri, tutum ve davranışlara dönüşmeden bir diğerine sahip olmak anlamsızdır. Gerçek şu ki insan, bu ilkelere eksiksiz bir şekilde sahip olmalıdır. Konfüçyüs düşüncesindeki "Tian Ming (Tian'ın emri-kader)" kavramı, işte bu noktada gerçek manasına kavuşur. "Evrenin yaratıcısı ve yöneticisi Tian", her insan için bir "kader"¹⁴ belirlemiştir. Bu konuyu şu şekilde açabiliriz; eğer bir insanın kaderi, önceden "iyi" olarak belirlenmişse ve insan, ahlaki eğilimleri temsil eden ilkelere sıkı sıkıya bağlıysa; "iyi" yazılan kaderini koruyabilir. Öte yandan insan, bu ilkelere uzak kalırsa; "iyi" yazılan kaderi "kötü"ye dönüşebilir. Eğer "Tian", bir insanın kaderini önceden "kötü" olarak belirlemiş; fakat insan ahlaki eğilimleri temsil eden ilkelere eksiksiz bir şekilde sahipse; "kötü" yazılan kaderi "iyi"ye dönüşebilir. Buradan anlıyoruz ki "Tian'ın emri" olan "kader" değişmez değildir. Önemli olan, "Daode" ilkesini var eden "ahlak" oluşumunun farkına varmak ve bu oluşuma göre yaşamaktır.

Konfüçyüs düşüncesindeki "Tian-insan" anlayışının temelini bu yönüyle "Daode (ahlak)" ilkesinin üzerine kurulu olduğu yorumunu yapabiliriz. Şöyle ki; "Tian", "evrenin yaratıcısı ve yöneticisi"; "Daode" ise "evrendeki düzen Tian Dao"ya uygun yaşam için belirlenen "ahlak" prensibidir. "Kader", "Tian'ın emri"dir ve "ideal insan Junzi", öncelikli olarak "Tian" tarafından verilen emirleri bilmekle yükümlüdür.

¹³ Konfüçyüs, Junzi olma yolunda bazı soyut kavramlara vurgu yapar. Bu kavramlar aslında insanı diğer canlı türlerinden ayıran ve bu yönüyle insanı insan yapan bazı karakteristik özelliklerden farklı değildir. Bir insanın ideal yetkinliğe erişebilmesi için ilk adım olarak kabul edilen "ahlak (Daode道德)", oldukça kapsamlı bir kavramdır ve insana dair daha başka niteliklerle birlikte var olur. Konfüçyüs'e göre "ahlak (Daode道德)" ilkesiyle bütünleşen "insanları sevmek-insan sevgisi (Ren 仁)" başta olmak üzere, "aşırıktan kaçınmak (Zhongyong中庸)", "doğru ve dürüst olmak (Yi 义)", "bilgili, akıllı ve mantıklı olmak (Zhi 知 ve Lizhi理智)" gibi özellikler, "Daode道德" ilkesi ekseninde değerlendirilen ahlaki eğilimlendendir. Bununla birlikte "Li kurallarına uymak (礼)" başta olmak üzere insanın beşeri ilişkilerinde toplumsal yaşamla uyumlu olmasını gerektiren ilkeler de vardır. Bu ilkeler, "örnek, hayırlı bir evlat olmak (Xiao 孝)", "adına ve bulunulan makama uygun, toplumdaki statüye yakışır davranışlar içinde olmak (Zhengming正名)", "sadık ve vefalı olmak, bağlılık göstermek (Zhong忠)", "bağışlamak, affedici olmak (Shu恕)", "cesaretli, yiğit olmak (Yong勇)" gibi... Konfüçyüs bu ilkeleri de ön plana çıkarır. Çünkü Konfüçyüs'e göre bu ilkeler, ahlaki eğilimlerin sosyal yaşamdaki boyutunu simgeler. Eğer ki bu ilkeler, insanın tutum ve davranışlarına dönüşebilirse "ideal" olarak ifade edilen vasfa ulaşabilmek imkânsız değildir.

¹⁴ "Tian Ming", "Tian"ın insanlar için belirlediği "kader" anlamına gelmektedir. İslami anlayışa göre insanların kaderi "Allah" tarafından belirlenir. Burada her ne kadar bir benzerlik söz konusu ise de, İslami görüşe göre, yazılmış olan "Alın yazısı" değişmez. İnsanın kendi "Kader"ini değiştirmeye gücü yetmez. Ancak Konfüçyüs'e göre, insan kader değişebilir. Eğer kişi, davranışlarına dikkat etmezse, "Junzi" olmak için çabalamazsa, önceden iyi yazılmış kaderi "Tian" tarafından değiştirilebilir. (Okay, 2004: 51)

Bu emirler arasında, doğadaki düzenle uyumun temsili olan "ahlak", ilk ve en önemli olandır. Bu bağlamda insan, "Tian"ın asıl emri olan "ahlaki yaşam" kuralına uymak zorundadır. Bu kuralın ilk anahtarı, "ahlaklı" ve "erdemli" olmaktır; diğer bir deyişle "Daode" ilkesidir. İnsan, tutum ve davranışlarını "ahlak" ve "erdem" çerçevesine oturtmalıdır ki "ideal insan" olabilmenin ilk koşulu sağlanmış olsun. Ancak "evrenin düzeni Tian Dao'ya uygunluk" için açıklanan ilkelere sahip olabilmek, ahlaki eğilimlerin eksiksiz bir şekilde yaşama aktarılması anlamına gelir. "İdeal insan Junzi" olabilmek için belirlenen tüm ilkeler, "ahlak" ve "erdem" mertebesine ulaşma yolundaki merdivenin basamakları gibidir; bu sebeple basamakların tek tek çıkılması gerekir. Böylece "Tian" ile "insan" arasındaki ilişkiyi temsil eden "Daode (ahlak)", beşeri yaşama aktararak toplumsal düzenin merkezinde var olabilecektir.

2- Ru Düşünce Ekolü'nde İnsan Doğası

Konfüçyüs düşüncesindeki "Tian" ve "insan" ilişkisine odaklanan görüş, Ru ekolünün önde gelen diğer temsilcileri üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Savaşan Beylikler Dönemi'nde yaşayan Mengzi 孟子¹⁵, Konfüçyüs öğretisinin yayılmasını ve Ru ekolünün geniş kitlelerce tanınmasını sağlayan filozof olarak kabul edilir. Mengzi düşüncesi, Konfüçyüs'teki "ahlak" anlayışı kapsamında ön planda tuttuğu ilkelerin devamı niteliğindedir. Ayrıca bu ilkelerin temelini oluşturan ahlaki eğilimler, Mengzi öğretisinde daha da ön plana çıkar. Ancak Konfüçyüs'ten farklı olarak Mengzi, "insan doğası" konusunu temel alan bir anlayış benimsemiş ve felsefesinin temelini "insan doğasının doğuştan iyi olduğu" görüşü üzerine kurmuştur.

Savaşan Beylikler Dönemi'nde yaşayan Xunzi 荀子¹⁶, Ru ekolünün bir diğer temsilcisidir. Xunzi, tıpkı Mengzi gibi Konfüçyüs düşüncesindeki ilke ve öğretileri aynen kabul eder ve "insan doğası" hakkındaki görüşlerini açıklar. Ancak Xunzi, "insan doğası" konusunda Mengzi'dan tamamen farklı düşünür ve Mengzi'nın görüşlerine karşı çıkar. Mengzi'nın savunduğu anlayışa anti tezler geliştiren Xunzi, temel felsefesini "insan doğasının doğuştan kötü olduğu" görüşü üzerine kurmuştur. Buna göre Mengzi'nın "insan doğuştan iyidir" görüşünün aksine Xunzi, "insan doğuştan kötüdür" görüşünü açıklar.

Bu bağlamda "insan doğası" konusu, Mengzi'da "iyi"; Xunzi'da ise "kötü" şeklinde açıklanan iki farklı görüş olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle öncelikle, "iyi" ve "kötü" kavramlarının anlamsal açıdan incelenmesi gerekir. Olumlu bir anlamı karşılayan "iyi" ile olumsuz bir anlam çağrıştıran "kötü", aslında "ahlak" konusu kapsamında ele alınır. Aynı zamanda ahlak, bir bilim olarak "Etik (ethics)" alanı içinde değerlendirilir. Etik, özellikle felsefenin temel konularından olan "insan" üzerine yapılan sorgulayışın kilit noktasıdır. Çünkü etik, insanlar arası ilişkileri düzenleyen ve yazılı olmayan kurallar bütünü olarak kabul edilir. Bu nedenle felsefe, "ahlak" kavramının var olup olmadığını; eğer varsa evrensel bir nitelik taşıyıp taşımadığını inceler. Aynı zamanda "ahlak", gerek dinlerde gerekse felsefi akımlarda neyin "doğru" ve neyin "yanlış" olduğunu açıklayan bir "ölçüt" niteliği taşır. Bu bakımdan ahlak, neyin "iyi" ve neyin "kötü" olduğunu da belirleyen temel faktördür. Öyleyse ahlak açısından doğru olan, istenilen ve yapılması gerekenler "iyi" olarak tanımlanırken ahlak açısından yanlış olan, istenilmeyen ve yapılmaması gerekenler "kötü" olarak tanımlanır. Bu tanımlara bağlı olarak, Skolastik düşüncenin

¹⁵ Mengzi (孟子), M.Ö.372-M.Ö.289 yılları arasında yaşadığı rivayet edilen Ru ekolü filozofudur. Günümüz Shandong eyaleti sınırları içerisindeki Zou Beyliği topraklarında dünyaya gelmiştir. Aile adı Meng孟; şahıs adı ise Ke 軻'dir. Mengzi'nın adı, batı dillerine aktarılırken çeviri yazı sistemindeki değişimlere uğramış ve "Mencius" olarak isimlendirilmiştir. Burada dikkat çeken husus, bu isimlendirmenin Konfüçyüs'den sonra sadece Mengzi için yapılmış olmasıdır. Bu da gösteriyor ki Mengzi, Konfüçyüs'den sonra batı dünyasında tanınan ve önem verilen değerli bir filozoftur.

¹⁶ Xunzi (荀子), M.Ö.313-M.Ö.238 yılları arasında yaşadığı söylenen Ru ekolü filozoflarından. Günümüz Hebei ve Shanxi eyaletleri sınırlarında yer alan Zhao Beyliği'nde doğmuştur. Aile adı, bazı kaynaklara göre Xun 荀; bazı kaynaklara göre ise Sun 孫'dur. Şahıs adı ise Kuang 况'dır. Xunzi, benimsemiş olduğu anlayışla en önemli öğrencilerinden olan Han Feizi'nin kurucusu olduğu Fa Düşünce Ekolü (法家)'ndeki bazı felsefi ilkelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

önemli temsilcilerinden Thomas Aquinas (1225-1274)'ın şu sözü bizlere yol gösterici olabilir; "İyi yapılması gereken; kötü ise kaçınılması gerektir." (Casey, 2003: 15)

O zaman Konfüçyüs düşüncesini temel alan Ru ekolündeki fikir ayrılığının ortaya çıkması oldukça doğaldır. Çünkü Mengzi, insan doğasının "iyi" olduğunu; Xunzi ise, insan doğasının "kötü" olduğunu açıklar. İşte burada, iki görüş arasındaki zıtlaşmanın aslında "ahlak" oluşumuna dayalı bir fikir ayrılığı olduğu anlaşılır. Bu fikir ayrılığı, Konfüçyüs düşüncesindeki "Daode (ahlak)" kavramına ilişkin iki farklı anlayış anlamına gelir. Mengzi düşüncesinde "Daode (ahlak)", insan doğasında doğuştan var olan eğilimlerin kaynağıdır ve insan, "Daode (ahlak)" prensibiyle dünyaya geldiği için doğuştan "iyi" bir doğaya sahiptir. Xunzi düşüncesinde ise "Daode (ahlak)" insan doğasında doğuştan var olmayandır ve insan "Daode (ahlak)" prensibini sonradan kazanır. Bu nedenle insan, doğuştan "kötü" bir doğaya sahiptir. Nitekim Mengzi ile Xunzi'nin, insanın "doğuştan gelen" ve "sonradan kazanılan" özelliklerine göre şekillenen iki ayrı "ahlak" anlayışından bahsettiği ve bu anlayışın temelini "insan doğası" üzerine kurduğu yorumu yapılabilir. Çünkü onlar, Konfüçyüs düşüncesinde "Tian" ve "insan" ilişkisine dayanan "Daode (ahlak)" oluşumunu "insan doğası" kavramıyla açıklamaya çalışır. Buradaki standart, Mengzi'da "iyi"; Xunzi'da ise "kötü" kavramıdır. Bir ölçüt olarak "iyi" ve "kötü" ile ifade edilmek istenen aslında ahlaki eğilimlerin tutum ve davranışlara dönüşüp dönüşmediğidir. Bu noktada "insan doğası" kavramının Mengzi ile Xunzi'da "ne" olduğu ve "nasıl" ifade edildiği analiz edilmelidir.

"İnsan doğası" kavramının Çincedeki karşılığı "renxing (人性)"¹⁷ ifadesidir. Mengzi, "insan doğası iyidir" görüşünü "renxing shan 人性善" tanımına dayandırır. Burada "renxing" insan doğası; "shan" ise "iyi" anlamını karşılar. Öte yandan Xunzi, "insan doğası kötüdür" görüşünü "renxing e 人性恶" tanımına dayandırır. "renxing" insan doğası ve "e" kötü anlamını karşılar. Buradan, insan doğasının "ne" ve "nasıl" olduğu sorusunun "iyi" ve "kötü" gibi iki zıt kavramla cevaplandırıldığı açık bir şekilde görülür. Böylece "insan doğası" kavramının tanımlanması çerçevesinde başlayan bir görüş ayrılığı dikkat çeker.

Mengzi'ya göre insan doğası, doğuştan "iyi" ya da "iyi olmaya" eğilimlidir. Xunzi'ya göre ise insan doğası, doğuştan "kötü" ya da "kötü olmaya" eğilimlidir. "İyi" ve "kötü" şeklinde açıklanan eğilimler gösteriyor ki burada, insanın yaratılışı ve karakter yapısı üzerine yoğun bir şekilde düşünme ve odaklanma vardır. Tam bu noktada "ahlak" konusu devreye girer ve Mengzi ile Xunzi, insan doğası kavramını "ahlak" açısından değerlendirmeye alır. Böylece "ahlak" konusunda iki filozof arasındaki yaklaşım farkı daha da göze çarpar. Bu yaklaşım farkının asıl kaynağı, Konfüçyüs'teki evren görüşünün temeli olan "Tian" kavramının Mengzi ve Xunzi'da iki ayrı biçimde tasvir edilmesidir.

Mengzi'da "Tian", Konfüçyüs düşüncesiyle örtüşen bir niteliktedir. Şöyle ki, Mengzi'ya göre "evrenin yaratıcısı ve yöneticisi" olan "Tian", ahlaki eğilimlerin de sembolik gücüdür ve hatta insan, bu ahlaki eğilimlere doğuştan sahiptir. Bunun anlamı, "evreni yaratan ve yöneten Tian", "Daode (ahlak)" oluşumunu insanların doğasına doğuştan verdiği, şeklindedir. Ayrıca Mengzi düşüncesinde "Tian'ın emri" ve "kader" olarak açıklanan "Tian Ming", insan davranışları ve beşeri yaşam üzerinde doğrudan etki sahibidir. İşte bu sebepten ötürü Mengzi, "Tian, ahlaki düzenin kaynağıdır ve ahlak bilinci insanlığın doğasına doğuştan verilmiştir" (Chan, 1996: 4) yönünde bir fikir sunar ki O'nun bu fikri, Konfüçyüs düşüncesiyle birebir aynıdır.

Öte yandan, Xunzi'da "Tian", Konfüçyüs düşüncesinden bütünüyle farklı bir niteliktedir. Bu sebeple Xunzi, Mengzi görüşüne karşı çıkan bir bakış açısı sunar. Xunzi'ya göre "Tian", "evrenin yaratıcısı ve yöneticisi" konumunda değildir; çünkü "Tian", sadece doğa olaylarını gerçekleştiren güçtür, doğal dünyadan ötesi değildir ve ahlaki bir iradesi yoktur. Bununla birlikte "Tian Ming", kavramsal olarak insan davranışları üzerinde etkili değildir; çünkü insan kendi yaptıklarından sorumludur ve hayatını

¹⁷ Çince "renxing 人性", "insan doğası" kavramının karşılığıdır. "Ren 人" tek başına, "insan", "insanoğlu", "insanlık"; "xing 性" ise; "doğa", "özellik", "nitelik", "husus" vb. gibi anlamlara gelir.

bireysel tutum ve davranışlarıyla şekillendirir. Demek oluyor ki "Tian" bir "yaratıcı" ya da "yönetici" güç olmadığı için "Daode (ahlak)" oluşumu insan doğasına doğuştan verilmez. İnsan, doğuştan sahip olmadığı ahlaki eğilimleri sonradan kazanır. Bu bakımdan Xunzi; "Tian, doğal düzenin kaynağıdır ve insan, ahlak bilincine doğuştan sahip olamaz" (Chan, 1996: 4) şeklinde bir değerlendirme yapar.

Bunun yanı sıra, Konfüçyüs düşüncesinde "Tian"ın varlığını yansıtan ve bu açıdan "evrendeki düzeni" sembolize eden "Tian Dao", Mengzi ile Xunzi'nin üzerinde tartıştığı bir diğer kavramdır. Bu tartışma içinde onları ortak bir paydada buluşturan konu, "Tian Dao" ile uyumlu bir yaşamı amaç edinmektir. Ancak bu amaca ulaşabilme yolunda izlenen yöntem ve belirlenen ilkeler, iki düşünürün yine fikir ayrılığına düşmesine yol açar. Çünkü "evrendeki düzeni" sağlayan güç, onların perspektifinde farklı şekillerde tasvir edilir. Buna bağlı olarak, insanın ne gibi bir sorumluluk üstlendiği de değişik açılardan ele alınır. Mengzi düşüncesinde "evrenin düzeni Tian Dao", "Tian"ın var olan gücünü yansıtır. Diğer bir deyişle "Tian", evrendeki düzenli işleyişin sağlanması için "Tian Dao"yu kurmuştur. Bu nedenle insanın görevi, "evrendeki düzeni" korumaktır. Diğer taraftan Xunzi, "Tian"e "evreni yaratan ve yöneten güç" gibi ilahi bir anlam yüklediği için "evrendeki düzen", doğanın süregelen dengesini simgeler. Demek ki "Tian Dao", "doğadaki düzen"den ötesini yansıtmaz. Çünkü Xunzi düşüncesinde "Tian", "doğa olaylarını gerçekleştiren güç" olarak nitelendirilir. Dolayısıyla insanın görevi, "doğadaki düzeni" korumaktır. Ancak belirlenen amaç aynıdır, mevcut bir düzeni temsil eden "Tian Dao"ya uygun bir yaşam... Buradan anlaşılacağı üzere Mengzi ve Xunzi, Konfüçyüs düşüncesindeki "Tian-insan" ilişkisine uzanan bir uzlaşmazlık içindedir. Bu uzlaşmazlığın esas sebebi "Tian" kavramına yüklenen anlama dayanır ve bu anlam, "Daode (ahlak)" oluşumuyla ilgili olarak iki farklı bakış açısını beraberinde getirir. Konfüçyüs düşüncesinde "Tian"ın emri" olarak açıklanan "Tian Ming"i hatırlayalım... "Tian Ming" neydi?... "Evreni yaratan ve yöneten Tian"ın insanlar için belirlediği "kader"... Peki, "Tian Ming" ile "Daode (ahlak)" arasındaki ilişki nasıldı? "Tian" tarafından "iyi" yazılan "kader", "Daode (ahlak)" oluşumu var olduğu ve korunduğu sürece "iyi" kalır; aksi halde "Tian", "iyi" yazılan bu kaderi "kötü"ye dönüştürebilir. Aynı şekilde "Tian" tarafından "kötü" yazılan "kader", "Daode (ahlak)" oluşumu gerçekleştiği zaman "iyi"ye dönüştürülebilir. O halde bir insanın "kader"i önceden "iyi" ya da "kötü" yazılmış olsa bile insan, "Daode (ahlak)" ilkesine sıkı sıkıya bağlı olduğu sürece "kader"i "iyi"ye dönüştürecektir. Bu yaklaşımda dikkat çeken ise, "kader" kavramının "iyi" ve "kötü" olarak açıklanmasıdır.

Mengzi ile Xunzi kanadında bu açıklama, insanın doğuştan gelen doğasının "ne" ve "nasıl" olduğuyla yapılır. Mengzi'ye göre "insan doğuştan iyidir"; çünkü insanın "kader"i "Tian" tarafından "iyi" yazılmıştır. İnsan, "iyi" olan doğasını ve kaderini korumak için "Daode (ahlak)" ilkesine uygun bir şekilde yaşamalıdır; yoksa doğuştan "iyi" olan doğası ve önceden "iyi" yazılan kaderi, "kötü"ye dönüşür. Hâlbuki Xunzi'ye göre, "insan doğuştan kötüdür" ve insanın önceden "iyi" yazılan bir "kader"i yoktur; çünkü insan, kendi "kader"ini kendisi çizer. Ayrıca insan, "Daode (ahlak)" ilkesini keşfedebilmek için doğuştan "kötü" olan doğasını yok etmelidir. Bu açıdan Xunzi'da "insan doğası" ve "kader" kavramlarını yan yana getiren "Tian" gibi ilahi bir güç değil; insanın bizzat kendisidir.

Bu uzlaşmazlığa rağmen "Daode (ahlak)" ilkesine ulaşma düşüncesi, aralarında ortak bir görüşün var olduğunu gösterir. Bu ortak görüş, "evrendeki düzen Tian Dao" ile uyumlu bir yaşam amacıdır. Mengzi ve Xunzi'da bu amaç, aslında toplumsal yaşama odaklanan Konfüçyüs anlayışını anımsatır. Hatırlanacağı gibi Savaşan Beylikler Dönemi, tıpkı İlkbahar Sonbahar Dönemi'nde olduğu gibi siyasal ve sosyal yaşamın düzensizlik içinde olduğu, ülkenin kaosa sürüklendiği ve halkın tüm umutlarını yitirdiği bir dönemdir. Mengzi ile Xunzi, böylesi bir ortamda yaşamış ve her türlü sıkıntıya şahit olmuş iki düşünür olarak aynı hedefe odaklanırlar. Bu bağlamda onlar, Konfüçyüs öğretisinin izinden giderek toplumsal düzenin yeniden sağlanması idealiyle görüşlerini açıklar. Ancak toplumsal sorunlara yol açan nedenler, sorunların çözülmesi aşamasında ön planda tutulan ilke ve öğretiler, onları fikir ayrılığına iten diğer konuları oluşturur.

Mengzi'ya göre Doğu Zhou dönemine hâkim olan toplumsal düzensizlik ve savaş ortamının kaynağı, insanın doğuştan sahip olduğu ahlaki eğilimleri hiçe sayması ve erdemden yoksun arzularına karşı koyamamasıdır. Diğer bir deyişle, insanın doğuştan "iyi" olan doğasını koruyamamasıdır. Toplumsal düzenin yeniden sağlanması için insanlar, doğuştan gelen ahlaki eğilimlerini eyleme dönüştürmeli ve bu eğilimleri bütün yönleriyle geliştirmelidir. Çünkü Mengzi düşüncesinde asıl önemli olan "Tian" ile "insan" arasındaki ahlaki düzendir ve bu düzen "Daode (ahlak)" ilkesiyle açıklanır. Xunzi ise Mengzi'nin bu görüşünü kabul etmez. Xunzi'ya göre o dönemdeki kargaşanın sebebi, insanın bencil ve çıkar düşkünü olan "kötü" doğasıdır. Bu olumsuz durumun son bulması için insanlar, doğuştan gelen kötü eğilimlerini kontrol altına almalı, "Li kuralları"na dayanan siyasal ve sosyal bir düzen kurmalı ve bu düzeni mütemadiyen korumalıdır. Çünkü Xunzi için önemli olan beşeri yaşamdaki toplumsal düzendir. (Kim, 2011: 375)

Böylelikle, Mengzi ve Xunzi'da ideal toplum hedefinin "insan doğası" konusuna dayandırıldığı anlaşılır. Ahlaki eğilimlerle dünyaya geldiği için doğası doğuştan "iyi" olan insan, Mengzi düşüncesinde toplumsal düzeni koruyabilir. Aynı şekilde ahlaki eğilimlerle dünyaya gelmeyen ve hatta doğası doğuştan "kötü" olan insan, Xunzi düşüncesinde toplumsal düzeni bozabilir. O halde diyebiliriz ki insan, doğadaki dengeyi hem bozan hem de ayakta tutan canlı türüdür. Peki, ama insan, düzen ve düzensizlik arasındaki bu çelişkiden nasıl kurtulacaktır? Bu soruya verilecek cevap "ahlak" konusunda gizlidir. Öyle ki Mengzi ve Xunzi, ideal toplum hedefine ulaşmak için "ahlaki gelişimi" temel alır. Peki, ama neden? Çünkü ahlaki gelişim, doğuştan "iyi" ya da "kötü" olan insan doğasının deneyim ve yaşantılarla birlikte değişip değişmeyeceği tartışmasına nokta koyabilir. Ayrıca insan, "iyi" olarak dünyaya gelse de sonradan "kötü" olabilir ve insan, "kötü" olarak dünyaya gelse bile sonradan "iyi" olabilir. Önemli olan insanın "iyi" ve "kötü" eğilimlerden hangisine sahip olduğu ve hangi eğilimlerini tutum ve davranışlara dönüştürdüğüdür. Mengzi ile Xunzi, bu eğilimlerin sonucu olarak ahlaki gelişimi gösterir ve bu gelişimin sağlanmasında Konfüçyüs'ün açıkladığı bazı ilkelere öncelik verir. Buna göre Mengzi, "ahlaklı ve erdemli olmak" gibi anlamları karşılayan "Daode 道德" ilkesini ve bu ilkeyi tamamlayan "Ren仁 (insanları sevmek, insan sevgisi)" ve "Yi义 (doğru ve dürüst olmak; doğruluk, dürüstlük)" ilkelerini ön plana alır. Mengzi'ya göre bu ilkeler, "iyi" olan insan doğasının doğuştan sahip olduğu ahlaki eğilimleri temsil eder. "Ren仁" ve "Yi义", toplumsal düzenin sağlanmasında insanlar arası ilişkilerde "Daode (ahlak)" oluşumunu tamamlayan iki temel prensiptir. "Ren", "insanları sevmek" ile "insan sevgisi" olarak açıklanır ve aynı zamanda "insanlık", "hoşgörü", "iyilikseverlik", "hayırseverlik" gibi anlamları da karşılar. Konfüçyüs'te "Ren", insanın kendinden başlaması gereken bir "sevgi" anlayışını betimler. Ancak bu sevgi, aslında kişinin kendine duyduğu saygıdır; çünkü kendisine saygı duymayan bir insanın diğer insanları sevebilmesi imkânsızdır. Bu nedenle "Ren", insanın önce kendisi; sonra en yakınları ve daha sonra diğer insanlara ulaşan bir "sevgi" yaklaşımını temsil eder. "Yi" ise, "doğru ve dürüst olmak" ya da "doğruluk, dürüstlük" olarak açıklanır; fakat "adaletli, adil olmak" gibi anlamları da taşır. Konfüçyüs'te "Yi", "Ren" ile birlikte anlam kazanır; çünkü "doğruluk" ve "dürüstlük", içsel bir duygu olan "sevgi"nin tutum ve davranışlara dönüşebilme şeklidir. Bu doğrultuda Mengzi, "Daode (ahlak)" ilkesinin ilk koşulu olan "Ren (sevgi)" ve "Yi (doğruluk/dürüstlük)" ilkelerini, insan doğasının "iyi" olduğu görüşünün merkezine alır.

Diğer taraftan Xunzi, Batı Zhou dönemindeki gelenekleri temsil eden ve "Li kuralları" olarak tanımlanan "Li 礼" ilkesini ön plana alır. Xunzi'ya göre "Li", "kötü" olan insan doğasının "iyi"ye dönüşmesi için gerekli olan kuralları temsil eder ve toplumsal düzenin varlığı için beşeri ilişkilerdeki "ahlak" yapısını kuran esas prensiptir. "Li", "geleneklere; adetlere; töreye uymak", "kurallara uymak" gibi anlamları karşılar. Konfüçyüs düşüncesinde "Li", öncelikle ülkedeki siyasal düzenin sağlanması; daha sonra da sosyal düzenin korunması yolunda temel dayanaktır. Konfüçyüs'e göre Li kurallarından yoksun bir "Daode (ahlak)" oluşumundan söz edilemez; çünkü "Li", toplum yaşamını düzenleyen kurallar bütünüdür. Bu nedenle Xunzi'daki "ahlak" anlayışı, Li kuralları etrafında gelişen bir özelliktedir. Xunzi'ya

göre insan, ahlaki eğilimlerle dünyaya gelmediği için ahlaki gelişimin tek yolu, Li kurallarına uygun bir yaşamdır. Bu bağlamda Xunzi, Li kurallarına dayanan bir "ahlak" oluşumuyla insanın "kötü" olan doğasının "iyi"ye dönüşebileceğini savunur.

Burada, iki düşünürün ahlaki gelişim konusunda hemfikir olduğu; fakat ahlaki gelişimdeki yöntemin "ne" olduğu noktasında yine görüş ayrılığına düştüğü görülür. Mengzi, "sevgi" ve "doğruluk/dürüstlük" ilkeleriyle insanın doğuştan "iyi" olan doğasını koruyabileceğini açıklarken Xunzi, ancak ve ancak "Li kurallarına bağlı kalmakla insanın doğuştan "kötü" olan doğasının "iyi"ye dönüşebileceğini açıklar. Ahlaki gelişim konusunda belirlenen iki farklı yöntemin kaynağı, insanı doğasının "ne" ve "nasıl" olduğu konusundaki iki farklı görüştür. Ayrıca bilinmelidir ki onlar, "ahlakın kaynağı nedir?" sorusunu iki farklı şekilde yanıtlar; o yüzden farklı ilkelere odaklanmış olmaları olağandır. Bunun temel nedeni, insanın doğuştan gelen ya da sonradan kazandığı ahlaki eğilimleriyle ilgili görüşlerinde açığa çıkar. Zaten bu görüşleri birbirinden ayrı kılan, "Tian" ve "insan" arasındaki ilişkiye dayanan iki farklı anlayıştır.

3- Mengzi ve Xunzi'ya Göre İnsan Doğası

Mengzi ve Xunzi'da "insan doğası" konusu, Konfüçyüs düşüncesinin temeli olan "Tian" ve "insan" ilişkisinden yola çıkarak "Daode (ahlak)" oluşumunu temel alan bir yaklaşım çerçevesinde ele alınır. Buna göre insan doğasının "iyi" ya da "kötü" olma durumu, insanın "doğuştan gelen" ve "sonradan kazanılan" eğilimleriyle ilişkilendirilmiştir. Mengzi ve Xunzi tarafından açıklanan bu eğilimler, "ahlak" kavramının "insan karakteri" üzerindeki etkisini açıklar niteliktedir. Diğer bir deyişle, insanın kişilik yapısını oluşturan öğeler, "ahlak" açısından "iyi" mi yoksa "kötü" mü sorusuyla eşleştirilir. Böylece insan doğasının "ne" ve "nasıl" olduğu tartışması, "ahlak" oluşumunu tamamlayan eğilimlerin var olup olmamasına dayanarak yapılır. Bu bağlamda onlar, öncelikle ahlaki eğilimlerin "ne" olduğu ve "nereden" geldiği sorularına yanıt arar.

Mengzi düşüncesinde "ahlak", insan doğasına "evreni yaratan ve yöneten Tian" tarafından verilir; bu nedenle insanda doğuştan var olan ahlaki eğilimlerin "Tian" ile doğrudan ilişkisi vardır. Bunun anlamı şudur; insan, ahlaki eğilimleri tasvir eden kişilik özelliklerine doğuştan sahiptir ve bunu sağlayan güç, "evreni yaratan ve yöneten Tian"dir. Buna dayanarak Mengzi, '*insanın doğuştan iyi olduğu*' fikrini savunur ve şu betimlemeyi yapar:

"İnsan doğası iyi olmaya eğilimlidir, tıpkı aşağıya doğru akmaya eğilimli olan su gibi..."¹⁸

Burada Mengzi, insan doğasını suya benzetir. Suyun her daim aşağıya doğru aktığını belirten düşünür, doğuştan "iyi" olan insan doğasının da her zaman "iyi"ye doğru gelişeceğini söyler. Çünkü Mengzi'ya göre insan "Siduan四端 (dört temel özellik)" ile dünyaya gelir:

"Merhamet duygusu insan sevgisinin kaynağıdır, utanç duygusu dürüstlüğün kaynağıdır, saygı duygusu Li kurallarının kaynağıdır, doğru ile yanlış ayırt edebilme duygusu bilgeliğin kaynağıdır. İnsanlar, dört temel özelliğin kaynağı olan bu dört duygu ile dünyaya gelirler. Tıpkı dört uzuv ile dünyaya geldikleri gibi..."¹⁹

Mengzi'nin burada vurguladığı dört temel özellik, Konfüçyüs'ün ön planda tuttuğu temel ilkelerle örtüşür. Mengzi'ya göre bu ilkelerin kaynağı "Tian"dir ve insan, iki kol ve iki bacağına doğuştan sahip olduğu gibi bu özelliklere de doğuştan sahiptir. Mengzi için asıl önemli olan, insanın doğuştan gelen ahlaki eğilimlerinin farkına varması ve "iyi" olan doğasını koruyarak yaşamasıdır. Aksi halde doğuştan "iyi" olan insanın doğası "kötü"ye dönüşebilir. Oysa akıl yoluyla insan iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilir ve kendini dünyadaki kötülüklerden koruyabilir. Böylece insan, doğasında doğuştan var olan

¹⁸ 孟子说：“人性之善也，犹水之就下也。” (Cai, 2002: 231)

¹⁹

孟子说：“...惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。...” (Cai, 2002: 42)

ahlaki eğilimlerin farkına varır: Mengzi, "Düşünebilen kişi, kendi doğasını bilir. Kendi doğasını bilen kişi Tian'ı bilir"²⁰ sözüyle, insanın doğuştan gelen "iyi" doğasının farkına varabilmek için düşünmesi gerektiğini; düşünerek "iyi" doğasını keşfetmesiyle de "evreni yaratan ve yöneten Tian"ın varlığını keşfedebileceğini açıklar.

Mengzi düşüncesine karşı çıkan ve hatta Mengzi kuramına eleştiri getiren Xunzi için "ahlak", sosyal bir oluşumdur ve insan davranışları sonucunda ortaya çıkar. Bunun anlamı, insanın ahlaki eğilimleri niteleyen kişilik özelliklerine doğuştan sahip olmamasıdır; çünkü Xunzi düşüncesinde "Tian", evreni yaratan ve yöneten bir güç olmadığı gibi "ahlak" oluşumu üzerinde herhangi bir yetki sahibi de değildir. Dolayısıyla insan, bencillik, çıkarıcılık ve şiddet eğilimleriyle dünyaya gelir; bu nedenle ahlaki eğilimler sonradan kazanılır. Xunzi, *"insanın doğuştan kötü olduğu"* fikrini savunur. Xunzi der ki:

"İnsan doğası kötüdür, iyilik duygusu eğitim ile kazanılır."²¹

Xunzi'ya göre doğuştan "kötü" olan insan, bencillik ve çıkarıcılık ile dünyaya gelir. Aynı zamanda doğası, saldırganlık güdüleriyle doludur; bu nedenle nefret sahibi olur ve sevginin anlamını bile bilmekten uzaklaşır:

"İnsan, kendi çıkarını düşünme duygusu ile doğar. Bu duygu, hırs ve saldırganlık eğilimlerini beraberinde getirir. Bunun sonucunda alçakgönüllülük ve ılımlılık ortadan kalkar. İnsanlar, kıskançlık ve nefret duyguları ile dünyaya gelir. Bu duygulara esir olan insan, suça ve şiddete eğilimli olur. Bu nedenle vefa ve özgüven yok olur. İnsan, seslere ve renklere duyarlılık ile doğar.²² Bu arzuların peşinden gitmek, ahlaksızlık ve düzensizlik ortamına zemin hazırlar. Dolayısıyla doğal düzenin kaynağı olan Li kuralları ve dürüstlük gibi ahlaki ilkeler yok olur."²³

Xunzi'nın açıkladığı bu eğilimler, insan doğasında doğuştan vardır ve insan, "kötü" olan doğasını hayata geçirdiği anda ahlaki eğilimleri kazanabilmekten uzaklaşır. Çünkü Xunzi'ya göre insan doğası, dünyevi arzuların dış dünyaya yansımalarıdır ki bu arzular "kötü" eğilimleri çağırır. Xunzi'da "iyi"ye uzanan yol ahlaktır ve ahlak, insan doğasında var olan "kötü" eğilimleri sınırlar. Bu nedenle insanın doğuştan sahip olmadığı ahlaki eğilimler, eğitim ile kazanılır. Xunzi için önemli olan doğal düzenin korunabilmesidir. Eğitimle doğal düzenin korunması gerektiğinin farkına varan insan, doğuştan gelen eğilimlerin ve dünyevi arzuların esiri olmaktan kurtulmalı, Li kurallarını temel alan bir ahlak anlayışını benimsemelidir. Bu kazanımı sağlayan en önemli unsur ise eğitimidir:

"Li kuralları ve ahlak ilkelerinin temelini dayanarak oluşturulan bir eğitim modeli, doğal düzenin yeniden sağlanması yolunda en önemli etkidir."²⁴

Görüldüğü gibi Mengzi ile Xunzi'da insan doğası görüşü, aslında benzer bir amacın izlerini taşır. Çünkü onları fikir ayrılığına iten bu görüşün başlangıç noktası, insandır. İnsan doğasının doğuştan "iyi" mi yoksa "kötü" mü olduğu; ahlaki eğilimlerin "doğuştan" mı geldiği yoksa "sonradan" mı kazanıldığı hakkındaki sorgulayış içinde bir uzlaşmaya varamadıkları açıktır. Öte yandan bu sorgulayışla birlikte onlar, "iyi" eğilimlerin "nasıl" kazanılacağı ve "kötü" eğilimlerden "nasıl" uzaklaşılacağı gibi sorulara cevap arar. Onların bu sorulara verdiği cevap ise ahlaki gelişimdir ve bu gelişimin sağlanması, onları

²⁰ 孟子说：“盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣...。” (Wan, 2006: Jin Xin I, 1)

²¹ “人之性惡，其善者偽也。” (Yang, 1999: 740)

²² Xunzi'nın bahsettiği sesler ve renklere duyarlılık, insanoğlunun tamahkârlığını ifade eden duyu organlarına yapılan bir vurgudur. Bu duyu organları gözler ve kulaklardır. Xunzi düşüncesinde işittiğimiz ritim ve müzik, kulağa hoş gelen öğeleri; gördüğümüz güzellik ve çekicilik ise göze hitap eden öğeleri yansıtır. Bu öğeler, insanın doğuştan gelen "kötü" eğilimlerini harekete geçirebilecek niteliklere sahiptir. Öyle ki insan, duyduğu sesler ve gördüğü güzellikler karşısında içgüdüsel istek ve ihtiyaçlarının açığa çıkmasına engel olamayacak bir yapıyla dünyaya gelir. Xunzi'ya göre bu içgüdüler, ancak ve ancak ahlaki eğilimlerin kazanılmasıyla kontrol altına alınabilir.

²³ “今人之性，生而有利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。” (Yang, 1999: 740)

²⁴ (Bary, 1999: 179)

ortak bir paydada buluşturur: Eğitim... Ancak, onların eğitimin şekli ve yöntemleri konusundaki dayanak noktaları yine bir yaklaşım farkını daha karşımıza çıkarır. Buna ilk örnek olarak, Konfüçyüs düşüncesinde "ideal insan" olarak tanımlanan ve "ülkeyi yöneten hükümdar"ı sembolize eden "Junzi"²⁵ verilebilir.

Tam da bu noktada, Junzi terimi biraz daha açıklığa kavuşabilir. Konfüçyüs, derlediği kitaplarda hükümdardan söz ederken "Junzi" ifadesini kullanır. Konfüçyüs'ün bu ifadeyle anlatmak istediği, hükümdarların mutlaka "Junzi" olmaları gerektiğidir. Buna bağlı olarak da Mengzi ve Xunzi, "Junzi" ifadesiyle hükümdardan bahseder; fakat hükümdarın tanımı ve konumu, onların düşünce yapısında farklılık gösterir. Şöyle ki; Konfüçyüs ile benzer bir görüş açıklayan Mengzi için "Tian", "evreni yaratan ve yöneten güç"tür. Bu sebeple hükümdar, "Tian" tarafından kendisine verilen yetkiyi elinde bulundurur ve yaşanılan dünyanın temsilcisidir. Ancak Xunzi için "Tian", sadece "doğa olaylarını gerçekleştiren güç"tür ve "yeryüzünü yöneten"dir. Bu nedenle hükümdar, yalnızca siyasal ve toplumsal yaşamın temsilcisidir.

Burada Mengzi ve Xunzi, "hükümdar" için iki farklı tanım yapar ve iki değişik konumdan söz eder; fakat her insanın "ideal insan" olarak nitelendirilen "Junzi" olabilmesi konusunda uzlaşırlar. Bununla birlikte onlar, "ideal insan Junzi" olabilmek sürecindeki eğitimin şekli noktasında yeniden görüş ayrılığı içine girer. Onların "eğitimin şekli" ifadesiyle açıklamak istedikleri aslında "ahlaki gelişim"dir. Ne var ki bu gelişimin "ne" olduğu ve "nasıl" sağlanacağı sorularına verilen yanıtlar, fikir çatışmasını yeniden alevlendirir. Buna göre Mengzi, insan doğasının doğuştan "iyi" olduğunu açıkladığı ve ahlaki eğilimlerin doğuştan geldiği görüşüne dayanarak eğitimin "kişisel gelişim" ile sağlandığını savunur. "İdeal insan Junzi" olabilmek için insan, doğuştan gelen "iyi" eğilimlerini tutum ve davranışlarına yansıtılabilmelidir ki "kişisel gelişim" sağlansın. Buna karşılık Xunzi, insan doğasının doğuştan "kötü" olduğunu açıkladığı ve ahlaki eğilimlerin sonradan kazanıldığını görüşünden yola çıkarak eğitimin "kişisel değişim" ile sağlandığını savunur. "İdeal insan Junzi" olabilmek için insan, doğuştan gelen "kötü" eğilimlerini yok etmeli, "iyi" eğilimleri kazanmalı ve yaşamına aktarmalıdır. Nitekim Mengzi için ahlaki gelişim, insanın iyi olan doğasını yine "iyi" yönde korumaktır. Xunzi için ahlaki gelişim ise, insanın "kötü" olan doğasını "iyi"ye dönüştürmektir.

Mengzi için eğitimin ilk aşaması, insanın kendi doğasının farkına varabilmesidir. Mengzi'ya göre doğuştan "iyi" olan insan doğasında ahlaki eğilimler doğuştan var olmalıdır; çünkü insan doğru ile yanlış ve iyi ile kötüyü ayırt edebilme yetisiyle dünyaya gelir. Bu bakımdan öğrenmenin temeli farkına varabilmektir. Mengzi; "Ararsan bulursun, bırakırsan kaybedersin"²⁶ açıklamasıyla, insanın kendi doğasını keşfetmesi gerektiğini vurgularken "iyi" olan doğasından uzaklaşması neticesinde doğasının "kötü"ye dönüşebileceğinin de altını çizer. Bu nedenle Mengzi düşüncesinde "kişisel gelişim", eğitimin temelini oluşturur. İnsan, kendi doğasının farkına vardığı ve doğuştan gelen ahlaki eğilimlerini hayata geçirebildiği sürece doğuştan "iyi" olan doğasını koruyabilir. "İyi" olan doğasını koruyabilmek için insan, her şeyden önce içgüdüsel arzularını sınırlandırmalıdır. Aksi halde doğuştan "iyi" olan insanın doğası "kötü"ye dönüşebilir:

²⁵ "Junzi" ifadesinin anlamını burada yeniden vurgulamak gerekir. Junzi, dilimize genellikle İngilizcedeki karşılığı "Gentlemen" sözcüğünden yola çıkılarak "Centilmen" olarak çevrilir. Bu anlam, "Junzi" sözcüğünün anlamını karşılamaktan oldukça uzaktır. Ancak Junzi sözcüğünü "ideal insan", "üstün insan", "erdemli insan" gibi tanımlar ile ifade etmek mümkündür. Konfüçyüs'ün ülkeyi yöneten hükümdardan bahsederken her zaman "Junzi" tanımını tercih etmesinin nedeni, hükümdarın herkese "örnek" olması gereken "ideal" kişiler arasında ilk sırada yer almasıdır. Konfüçyüs, "Hükümdarın kişiliği rüzgârı andırır; halkın kişiliği ise otu andırır. Rüzgâr öyle bir eser ki o otu aşağıya doğru eğdirir" (Lun Yü, 1999: Yan Hui bölümü, 19. Kısım) sözüyle zaten bu "örnek" olma durumunu net bir şekilde dile getirir. Konfüçyüs burada rüzgârı hükümdara; otu ise halka benzetir. Rüzgâr nereden ve nasıl eserse zemindeki otlar da o yöne doğru şekil alır. Aslında bu tanımlarla anlatılmak istenen, Junzi'nin; "Konfüçyüs'ün temel ilkelerini eksiksiz olarak sahip olan insan" anlamına geldiğidir. Buna bağlı olarak Junzi terimini, "her yönüyle mükemmel insan" olarak ifade etmek mümkündür.

²⁶ "...求則得之，舍則失之。..." (Wan, 2006, Gaozi I, 6)

"Ahlaki gelişimde en önemli nokta arzuları sınırlandırabilmektir. Bir insanın arzuları ne kadar az olursa iyi olan doğasını yok edebilme ihtimali de o kadar az olur. Bir insanın arzuları ne kadar çok olursa iyi olan doğasını koruyabilmesi de o kadar imkânsız olur."²⁷

Mengzi'ya göre insan doğasına doğuştan gelen ahlaki eğilimler, içgüdüsel arzulardan daha baskındır. Ancak bu arzular, çevresel faktörlerden etkilenebilecek bir niteliğe sahiptir ve sınırlandırılması gerekir. Çünkü istek ve ihtiyaçlar, dış dünyanın etkileri sonucu ahlaki oluşumların önüne geçebilir ve insanın "iyi" olan doğasını "kötü"ye dönüştürebilirler. Ayrıca Mengzi, eğitimdeki asıl amacı "Daode (ahlak)" ilkesinin hayata geçirilmesi olarak açıklar. Bu noktada Mengzi, "insan sevgisi" olarak tanımlanan "Ren" ile "doğruluk/dürüstlük" anlamını karşılayan "Yi" ilkelerini içgüdüsel arzuları sınırlandırma hedefinde temel alır; çünkü Mengzi düşüncesinde bu ilkeler birbirini tamamlar. İnsan "sevgi" duygusuyla çıktığı hayat yolunda tutum ve davranışlarına "doğruluk/dürüstlük" ilkesine göre yön vermelidir:

"Sevgi, bir insanın özü; doğruluk ise o insanın yoludur."²⁸

Öte yandan Xunzi için eğitimin ilk aşaması, insanın kendi doğasından uzaklaşabilmesidir. Xunzi'ya göre doğuştan kötü olan insan doğasında bencillik ve şiddet eğilimleri doğuştan var olmaktadır. Çünkü insan, psikolojik ihtiyaçlar ve fiziksel arzular ile dünyaya gelir. Dolayısıyla ahlaki eğilimler sonradan kazanılır. Bu bakımdan öğrenmenin temeli değişimdir. Bu açıklamalarına istinaden Xunzi der ki:

"Mengzi, 'İnsan öğrenebildiği için doğası iyidir' görüşünü ileri sürer. Bana göre bu görüş doğru değildir. Böylesi bir düşünce, insanın doğuştan gelen ve sonradan kazanılan özellikleri arasındaki farkın bilinmemesi anlamına gelir. İnsan doğası, mevcut düzenin bir parçasıdır; öğrenilemez ve üzerinde çalışılmaz."²⁹

Xunzi düşüncesinde "kişisel değişim", eğitimin temelini oluşturur. İnsan, kendi doğasından uzaklaşabildiği ve doğuştan gelen bencil eğilimlerini engelleyebildiği zaman "kötü" olan doğasını değiştirebilmektedir. Doğuştan "kötü" olan doğasından uzaklaşabilmek içinse insan, içgüdüsel arzularından arınmalıdır. Aksi takdirde doğuştan "kötü" olan insan doğasının "iyi"ye dönüşmesi imkânsızdır:

"Gerçek şudur ki insanların iyiyi arzulaması, insanların doğuştan kötü olduğunun bir kanıtıdır. Bir insanın kendisinde hissettiği eksiklik, sahip olmadıklarına duyduğu arzudur. Nitekim insan, sahip olduklarını yeniden arzulama hissine kapılmaz."³⁰

Xunzi'ya göre insanın doğuştan sahip olduğu bencil eğilimler, içgüdüsel arzuların bir göstergesidir. İnsan doğasındaki bu arzular, sonradan kazanılan ahlaki eğilimlerden daha baskındır. Bu nedenle çevresel faktörlerden doğrudan etkilenebilecek bir nitelik taşırlar. İnsan doğasına hâkim olan içgüdüsel arzular, dış dünyanın etkileri ile birlikte doğuştan gelen "kötü" eğilimlerin harekete geçmesine yol açar. Bu arzulara sınır koyabilmek ise ahlaki eğilimlerle mümkündür. Xunzi düşüncesine göre sonradan kazanılan ahlaki eğilimler, "kötü" olan insan doğasının "iyi"ye dönüşebilmesini sağlar. Bu açıdan Xunzi, eğitimdeki temel hedefi Li kurallarını hayata geçirebilmek olarak açıklamıştır. O, "Li kuralları" ve bu kurallar kapsamında değerlendirdiği "Yi (doğruluk/dürüstlük)" ilkesi var olduğu sürece ahlaki gelişimin sağlanacağı kanısındadır:

"Kötü olan insan doğasının değişimi, hükümdarların yönetim şekli, Li kuralları ve doğruluk ilkesinin etkisi ile mümkündür. Ancak bu şekilde iyiye ulaşılır ve kalıcı bir düzen sağlanır. Bu açıdan bakıldığında şunu söylemek gerekir ki insan doğası kötüdür ve iyi, eğitim sonucunda ortaya çıkar."³¹

²⁷ "養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。" (Wan, 2006: Jin Xin II, 81)

²⁸ "仁，人心也；義，人路也..." (Wan, 2006, Gaozi I, 11)

²⁹

"孟子曰：'人之學者，其性善。'

曰：是不然。是不及知人之性，而不察乎人之性偽之分者也。凡性者，天之就也，不可學，不可事。" (Yang, 1999: 744)

³⁰ "凡人之欲為善者，為性惡也。...苟無之中者，必求於外。...苟有之中者，必不及於外。..." (Yang, 1999: 752)

Buradan hareketle, Mengzi ve Xunzi'nin eğitim hakkındaki görüşleri, aslında ahlaki gelişimin bir ifadesidir, yorumu yapılabilir. Ahlaki gelişimin sağlanması için onlar, ahlaki oluşumu temsil eden farklı ilkelere odaklanır. Her ikisi de "Yi" ilkesinden bahsediyor olsa da temeldeki yaklaşım farklıdır. Çünkü Mengzi, manevi/soyut kavramlara; Xunzi ise mantıksal/somut kavramlara işaret eder. Mengzi'ya göre insan, doğuştan gelen ahlaki eğilimlere sahiptir ve bu eğilimler, "farkına varma" ve "kişisel gelişim" sonucu eyleme dönüşür. Öte yandan ahlaki eğilimlerin sonradan kazanıldığı fikrinde olan Xunzi, ahlaki oluşumun "kötü"yü çağrıştıran "içgüdülerden uzaklaşma" ve "kişisel değişim" sonucu ortaya çıktığını açıklar. Yine de üzerine yoğunlaştıkları hedef bellidir; içgüdüsel arzuların sınırlandırılması ve ahlaki gelişimin sağlanması... Çünkü içgüdüsel arzular, insanları bir eylemi yapmaya ya da o eylemden sakınmaya sevk edebilir. Aynı zamanda bu arzuları var eden bazı ihtiyaçlar, farklı duygu ve düşünceleri beraberinde getirir ve insanda birbirinden farklı tutum ve davranışları açığa çıkarabilir.

İçgüdüsel arzu ve ihtiyaçlara en temel örnek olarak açlık ve susuzluk verilebilir. Aç olan ve susayan insan, yemek yeme ve su içme içgüdüsüne sahip olur. Bu içgüdü, tüm canlı varlıklarda görülen doğal bir ihtiyaçtır. Öte yandan hırs, nefret ve öfke gibi hislere sahip olan bir insanda kıskançlık duygusu gelişir ve intikam alma arzusu ortaya çıkabilir. Bu duygular, doğal ihtiyaçlardan ziyade sınırlandırılması gereken içgüdüsel arzulara örnek oluşturur. Çünkü nefret, haset ya da intikam gibi olumsuz çağrışımlar ahlaki gelişimin sağlanması yolunda engeldir ve insan, bu olumsuz duyguların peşinden gidebilecek doğal eğilimlere sahiptir. Nitekim gerek Mengzi gerekse Xunzi, arzuların kontrol altına alınması gerektiğini açıklayarak ahlaki gelişimi ön planda tutar. Diğer bir deyişle, arzuların izinden gitmek ahlaki gelişimin engellenmesi; arzuları kontrol altında tutmak ise ahlaki gelişimin sağlanması olarak değerlendirilir.

Anlaşıldığı üzere, insan doğası konusunda iki zıt görüşteki Mengzi ile Xunzi'yi ortak noktada buluşturan konu ahlaki gelişimdir. Aynı zamanda ahlaki gelişimdeki temel hedef, "iyi"ye ulaşabilmek ve "ideal insan" olarak tanımlanan "Junzi" mertebesine erişebilmektir. Ancak onların "Junzi"nın tanımı ve konumu ile ilgili düşüncelerinin temelinde bir başka farklılık daha göze çarpar. Buna göre, insanın ahlaki eğilimlere doğuştan sahip olduğunu açıklayan Mengzi için Junzi, "Tian'î bilendir."³² Çünkü "Tian", "yaratan ve yöneten"dir; bu nedenle "Junzi" kendi doğasını fark edebilmek için önce "Tian'î anlamalıdır. Ahlaki eğilimlerin sonradan kazanıldığını belirten Xunzi için ise Junzi, "Tian'î bilmeye çalışmayandır."³³ Çünkü "Tian", "yaratan ve yöneten" değildir ve "Junzi" yalnızca dünyevi yaşama odaklanmalıdır. Bu sözler ışığında, "Junzi"nın ne yapması gerektiğiyle ilgili görüş farklılığının yine "Tian" kavramından kaynaklandığı açık bir şekilde görülebilir.

İnsan doğası konusunda Mengzi ve Xunzi'daki bu sorgulayışın detayları incelendiğinde, onları fikir ayrılığına düşüren tüm nedenlerin aslında "tek" bir kaynağa bağlı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Çünkü insan doğasının "iyi" mi yoksa "kötü" mü olduğu tartışması içinde, ahlaki eğilimlerin "ne" olduğu ve ahlaki gelişimin "nasıl" sağlandığı gibi sorular, farklı ilkeler üzerinden yanıtlanır. Buna dayanarak, onlardaki fikir ayrılığının temelini Konfüçyüs düşüncesindeki "Tian-insan" anlayışına yönelik bir farklılık olduğu açıkça görülür. Mengzi ile Xunzi felsefesi üzerine çalışmalar yapan bazı araştırmacılar tarafından bu farklılık hakkında pek çok yorum yapılmaktadır. Örneğin Sungmoon Kim, "*Konfüçyüs Düşüncesinde Mengzi ve Xunzi: Ahlak, Li Kuralları ve Yönetim*" adlı makalesinde şu sözleri dile getirir:

Mengzi ve Xunzi, ahlaki gelişim konusunda belirlenen yöntemler ile ilgili olarak görüş ayrılığına düşerler: Mengzi kişisel gelişimi; Xunzi ise kişisel değişimi savunur. Bu uzlaşmazlık, insan doğası görüşlerindeki

³¹ "... 今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後始出於治，合於善也。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。" (Yang, 1999: 758)

³² "...則知天矣。" (Wan, 2006: Jin Xin I, 1)

³³ "...唯聖人為不求知天。" (Yang, 1999: 534)

farklılıktan kaynaklanır. Mengzi, insan doğası konusunu hem deneysel hem de deneyüstü/metafizik açılardan değerlendirirken Xunzi, yalnızca deneysel/gözleme dayalı bir açıdan değerlendirir. Bu bakımdan Mengzi ile Xunzi arasında beliren fikir ayrılığı, onların benimsemiş olduğu iki farklı Tian anlayışına dayandırılabilir. Mengzi'nin Tian anlayışı ahlaki evrenin düzenini ifade ederken Xunzi'nin Tian anlayışı doğal düzeni ifade eder (Kim, 2011: 392)

Burada Kim, "insan doğası" kuramına ilişkin Mengzi ve Xunzi'nin yöntemlerindeki farklılığa değinir. Kim'e göre deneysellik, iki düşünürün ortak metodudur. Buna rağmen Mengzi, evreni yaratan ve yöneten bir güçten bahsettiği için insan doğasını "metafizik" bir bakış açısıyla da ele alırken Xunzi, evreni yaratan ya da yöneten bir ilahi gücü varlığını kabul etmediğinden ötürü insan doğasını sadece "deneysel" bir perspektifte değerlendirir. Bununla birlikte "*Mengzi ve Xunzi'nin İnsan Doğası Teorisi Kapsamındaki Tian ve İnsan İlişkisi Görüşlerinde Anlaşmazlık*" adlı makalesinde Li Ya-Bin, iki düşünürün fikir ekseninde gelişen yaklaşım farkını şu şekilde açıklar:

Mengzi'nin 'insan doğası iyidir' kuramı ile Xunzi'nin 'insan doğası kötüdür' kuramı arasındaki uzlaşmazlık, Tian ile insan ilişkisi hakkındaki görüşlerinin farklılığından kaynaklanır. Mengzi'nin Tian ve insan arasındaki birliğe işaret eden kuramı, ahlaki düzenin varlığını açıklar niteliktedir. Ona göre Tian ahlaki güce sahiptir, insanı kendi iradesi ile var eder ve ahlak bilincini insan doğasına doğuştan verir. Xunzi'nin Tian ile insan arasındaki ayrılığa karşılık gelen kuramı ise doğal düzeni temsil eden Tian ile bir topluluk olan insanın ayrıncı niteliğini açıklar niteliktedir. Bu ayrılığın iki süreci bulunur: İlk süreçte insan, Tian'ın bir parçasıyken ikinci süreçte insan, Tian'ın bütünlüğünden ayrılmıştır. Çünkü insan, ahlaki gelişimi öğrenmiş ve Tian'ın karşıtı konumuna gelmiştir. Xunzi'nin Tian ile insan ilişkisine yönelik anlayışı, bu bakımdan ikinci süreci anımsatır. Mengzi'nin insanın doğuştan iyi olduğu teorisinde insan doğası manevi duygulardır. Ona göre insan doğası, insanın kalbinde yer alır. Xunzi'nin teorisinde ise, insan doğası psikolojik arzulardır. Ona göre insan doğası, insanın fiziksel özelliklerinde yer alır (Li, 2004: 73)

Li'nin bu söylemi, iki zıt "insan doğası" kuramının neden-sonuç ilişkisini açıklar niteliktedir. Li'ye göre Mengzi, insanın doğuştan "iyi" olduğunu söyler; çünkü insan ahlaki eğilimlere doğuştan sahiptir. Aynı şekilde Xunzi, insanın doğuştan "kötü" olduğunu söyler; çünkü insan içgüdüsel arzulara doğuştan sahiptir. Bu bakış açısından hareketle, 'Mengzi ile Xunzi'nin insan doğası kuramlarındaki farklılığın temeli, Tian anlayışına dayanır' yönünde bir değerlendirme yapmak doğru olacaktır. Ancak bilindiği gibi onlar, benzer bir amaç ekseninde fikirlerine yön verir. Bu sebeple Mengzi ve Xunzi hakkındaki araştırmalar yalnızca farklılıklar üzerine değildir. Hatırlanacağı üzere iki düşünür, "ahlaki gelişimi" esas alan bir eğitim modelini benimser ve bu gelişim için bazı ilkeleri ön planda tutar. Bu ortak noktaya ilgili Zhang Shao Zhen, "*Mengzi'nin 'İnsan Doğası İyidir' ve Xunzi'nin 'İnsan Doğası Kötüdür' Teorilerinin Karşılaştırması*" adlı makalesinde şu sözleri söyler:

Mengzi'nin 'insan doğası iyidir' ve Xunzi'nin 'insan doğası kötüdür' kuramları, belirlenen teorik hedefler kapsamında aynı amacın izlerini taşır: İyiyeye kavuşmak... Peki, iyinin bulunabilmesindeki ölçütler nelerdir? Mengzi, insanın doğuştan iyi olduğu görüşü doğrultusunda Ren ilkesine dayanan bir anlayışı savunur. Ona göre iyi olan insan doğası, bu anlayışın teorik temellerini oluşturur. Xunzi, insanın doğuştan kötü olduğu görüşünden hareketle Li ilkesine ve yasalara dayanan bir anlayışı benimser. Ona göre kötü olan insan doğası, siyasi düşünceyi esas alan bu anlayışın teorik temelleridir (Zhang, 1998: 29)

Zhang'ın bu sözlerinden yola çıkarak, Mengzi ve Xunzi'nin "insan doğası" konusuna değinmekle asıl hedeflerinin "iyi" ve "iyi olana ulaşma" olduğu sonucuna varılabilir. Zira onlar, her insanın "ideal insan Junzi" olabilme yetisine sahip olduğu görüşünde hemfikirler. O halde, "Junzi" olabilmek için "iyi"nin temel prensip olduğu; ancak "iyi" olana erişebilme noktasında belirlenen yöntemlerin farklı olduğu net bir şekilde anlaşılır. Temel prensip olarak kabul edilen "iyi", insan doğasında "olması gereken"dir. İnsan, "iyi" ya da "kötü" olarak dünyaya gelebilir; fakat ahlaki gelişimle birlikte "iyi"ye ulaşmak mümkündür. Onlar, farklı ilke ve öğretiler açıklamış olabilir; ama asıl önemli olan tek bir amaç vardır: ahlaki gelişim... Diğer bir deyişle "iyi"ye ulaşmak... Böylece onlar, "Tian-insan" anlayışındaki farklılık sebebiyle zıtlaşırken ahlaki gelişimi temel alan yaklaşımla uzlaşırlar.

Bu noktada, Mengzi ile Xunzi'nin yaşamış olduğu dönemde dört farklı insan doğası kuramından bahsedilmiş olduğunu belirtmek gerekir. Bu kuramlar; "Doğuştan iyi olan ve kaderi iyi olarak devam eden insan", "Doğuştan iyi olan ama kaderi kötüye dönüşebilen insan", "Doğuştan kötü olan ve kaderi kötü devam eden insan", "Doğuştan kötü olan ama kaderi iyiye dönüşebilen insan"... Bu kuramlarda dikkat çeken özellik ise, "iyi" ve "kötü" insan doğası açıklamalarının yine "iyi" ve "kötü" kader tanımlarıyla birlikte verilmiş olmasıdır. "Tian-insan" anlayışının en önemli parçası "Tian Ming", "Tian'in emri"dir ve "kader" kavramıyla ilişkilendirilir. Buna göre "evreni yaratan ve yöneten Tian", insanların "kaderi"ni belirler ve isterse değiştirebilir. Bir insanın kaderi, "Tian" tarafından "iyi" yazılmışsa; "kötü"ye dönüşebilir ve aynı şekilde "kötü" yazılmışsa "iyi"ye dönüşebilir. Bu değişimi belirleyen temel faktör, insan yaşamıdır ve temel ölçüt "Tian-insan" anlayışının temeli olan "Daode (ahlak)" oluşumudur. Dolayısıyla, bu kuramların insan doğasının "ne" ve "nasıl" olduğu konusunda Mengzi ile Xunzi'yi bir sorgulayışa sevk ettiği düşünülebilir. Öyle ki Mengzi, insanın doğuştan "iyi" olan doğası ve doğuştan "iyi" yazılmış olan kaderinden bahseder. Xunzi ise, insanın doğuştan "kötü" olan doğası ve doğuştan belirlenmemiş olan kaderinden bahseder. Bir yanda "Tian-insan" ilişkisi "gökyüzü-yeryüzü" bağlantısına dayandıran görüş; öbür yanda "Tian-insan" ilişkisini "yeryüzü-doğa" ilişkisiyle sınırlandıran görüş vardır. Bu nedenden ötürü, toplumsal düzenin sağlanma amacıyla ortaya bir yaklaşım farkı çıkar ve bu farkın kaynağı "Tian" ile "insan" arasındaki ilişkinin farklı biçimlerde değerlendirilmesidir.

Gerçek şu ki, insanın doğasının "ne" ve "nasıl" olduğu tartışması, Mengzi ve Xunzi'da iki farklı insan doğası görüşüyle Ru ekolündeki anlaşmazlığı ortaya çıkarmıştır. Mengzi'da "doğuştan iyi" ve Xunzi'da "doğuştan kötü" olarak açıklanan insan doğası, "Tian-insan" anlayışı doğrultusunda birbirine tamamen zıt iki ayrı kuramdır. Mengzi, "insan doğuştan iyidir" der; çünkü Mengzi, "doğuştan gelen" ve "kişisel gelişim" ile eyleme dönüşen ahlaki eğilimlerden bahseder. Buna karşın Xunzi, "insan doğuştan kötüdür" der; çünkü "sonradan kazanılan" ve "kişisel değişim" sonucu eyleme dönüşen ahlaki eğilimlerden söz eder. Oysaki bu iki kuramın ayrıntıları incelenip neden-sonuç ilişkileri dikkate alındığında, Mengzi ile Xunzi'daki yaklaşım farkının temelde aynı amacın izlerini taşıdığı anlaşılır. Bu amaç, eğitimi temsil eden "ahlaki gelişimi" sağlamak ve "ideal toplum" hedefine ulaşmaktır. Belki böylesi bir amaç, aralarındaki fikir çatışmasının önüne geçmemiş olabilir; ama "ideal insan Junzi" olabilmek için kabul edilen "ahlaki gelişim" fikrindeki uzlaşma da göz ardı edilmemelidir.

Sonuç

Felsefenin temel konularından biri olan, çoğu bilim dalında ve dinler kapsamında yer alan ve teorik açıdan geniş bir yelpazede değerlendirilen insan doğası konusu, Ru Düşünce Ekolü'nde Mengzi ve Xunzi tarafından değerlendirmeye alınmıştır. Mengzi'nin "insan doğası iyidir" görüşü ile Xunzi'nin "insan doğası kötüdür" görüşü, Konfüçyüs düşüncesini temel alan Ru ekolündeki fikir çatışmasını açığa çıkarmıştır. Ayrıca insan doğasının "ne" ve "nasıl" olduğu hakkındaki sorgulayış, "iyi" ve "kötü" yargılarını beraberinde getirmiş ve tartışmanın boyutu, "insan doğası doğuştan iyi midir yoksa kötü müdür" noktasına ulaşmıştır. Mengzi, "insan doğuştan iyidir" kuramını ortaya atarken temel dayanağı; "insanın ahlaki eğilimlerle dünyaya gelmesi" düşüncesidir. Xunzi, "insan doğuştan kötüdür" kuramını ortaya atarken temel dayanağı ise; "insanın ahlaki eğilimleri sonradan kazanması" düşüncesidir. Bu bağlamda "iyi" ve "kötü" yargısındaki belirleyici faktör, "ahlak" olarak kabul edilir. Öyle ki ahlaki eğilimlerin kaynağı, Mengzi ve Xunzi'da farklı biçimlerde tanımlanır; çünkü "Tian" kavramına bakış açısı farklıdır. Sonuç olarak "Tian-insan" anlayışındaki farklılık, ahlaki eğilimlerin kaynağındaki farklılığı doğurmuş ve böylece "insan doğası" kuramlarında iki zıt görüş ortaya çıkmıştır.

Aslına bakılırsa onların düşünce yapısı aynı amaca yöneliktir; ideal toplum... Bu noktada uzlaşan iki düşünür için hedef de bellidir; ahlaki gelişim... Ahlaki gelişim demek, insanın "iyi" olana ulaşabilmesi demektir. Mengzi ve Xunzi, "iyi" olana ulaşabilmenin yollarını "insan doğası" kuramları ekseninde aramıştır. Mengzi, insanın doğuştan "iyi" olduğu görüşüyle kişisel gelişime vurgu yaparken Xunzi,

insanın doğuştan "kötü" olduğu görüşüyle kişisel değişimi savunmuştur. Esas itibarıyla insanın kişisel gelişimi ya da kişisel değişimi yalnızca bir yöntemdir; çünkü temel prensip tektir: içgüdüsel arzuların sınırlandırılması... O zaman söylenebilir ki insan doğası konusu, Mengzi ve Xunzi'daki "ahlak" anlayışıyla bir bütündür; hatta bu anlayışın gerçek analizidir. Belki de onlar, insanın doğuştan "iyi" mi yoksa "kötü" mü olduğu konusunda ortak bir yargıya varamadılar; fakat "iyi" olana ulaşmanın gerekçelerini açıklayarak "ideal" olarak tasvir edilen bir toplum düzeninin nasıl kurulacağı noktasında uzlaştılar. İşte bu nedenle Mengzi ile Xunzi'daki insan doğası kuramları sonraki dönemler üzerinde oldukça önemli bir etki bıraktı. Özellikle Song Hanedanlığı (960-1279), Ming Hanedanlığı (1368-1644) ve Qing Hanedanlığı (1644-1911) dönemlerinde, onların insan doğası kuramlarına dayanarak özgün fikirler ileri süren filozoflara rastlanır. Bu filozoflardan bazılarının Mengzi düşüncesini; bazılarının da Xunzi düşüncesini desteklediği ya da onların yaklaşımlarına karşı yeni ve farklı kuramlar geliştirdiği söylenebilir. Netice itibarıyla hem Mengzi hem de Xunzi'nın Ru ekolü bünyesinde yadsınamaz bir değer kazandığı ve insan doğası görüşleriyle günümüz dünyasında da önemli bir yerde olduğu yorumu yapılabilmektedir.

Kaynakça

- BARY, Wm. Theodore De ve BLOOM, Irene (1999). *Selections From The Xunzi*. New York: Colombia University Press.
- CASEY, Gerard (2003). *Ethics and Human Nature*. Vol(77). Issue 4. USA: American Catholic Philosophical Quarterly.
- CAI, Xi Qin 蔡希勤 (2002). *孟子名言录 Mengzi Ming Yan Lu*. Beijing: Huayu Jiaoxue Chubanshe.
- CHAN, C.W. (1996). "Good and Evil in Chinese Philosophy". Vol.84. England: The Philosopher.
- DING, Weixiang (2009). *Destiny and Heavenly Ordinances: Two Perspectives On The Relationship Between Heaven and Human Beings in Confucianism*. Beijing: Higher Education Press and Springer-Verlag.
- FUNG, Yu-Lan (1966). *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co. Inc.
- FUNG, Yu-Lan (1978). *中国哲学历史 Zhongguo Zhexue Lishi*. Beijing. Zhonghua Shuju.
- LI, Ling 李零 (2008). *去圣乃得真孔子 Qu Sheng Nai De Zhen Kongzi*. Beijing: San Lian Shu Dian.
- LI, Ya-Bin 李亚彬 (2004). "天人观视野下的孟荀人性论之争 Tian Ren Guan Shi Ye Xia De Meng-Xun Ren Xing Lun Zhi Zheng". V(5). Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Xuebao.
- LIN, Yu Tang 林语堂 (2010). *孔子的智慧 Kongzi De Zhi Hui*. Beijing: Qunyan Chubanshe.
- OKAY, Bülent (2004). *Konfüçyüs*. İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- KIM, Sungmoon (2011). "Confucian Constitutionalism: Mencius and Xunzi on Virtue, Ritual and Royal Transmission". Vol(73). Notre Dame: Review of Politics.
- YANG, Muzhi 杨牧之 (1999). *荀子 Xunzi I-II*. Hunan: Hunan Renmin Chubanshe.
- WAN, Lihua 万丽华 (2006). *孟子 Mengzi*. Beijing: Zhonghua Shuju Chubanshe.
- WEN, Rouyu 文若愚 (2011). *道德经 Dao De Jing*, Beijing: Zhongguo Huaqiao Chubanshe.
- ZHANG, Shao Zhen 郑少珍 (1998). "孟子 '性善论' 与 荀子 '性恶论' 之比较 Mengzi 'Xing Shan Lun' Yu Xunzi 'Xing E Lun' Zhi Bijiao". V(8). Guangdong: Hanshan Shifan Xueyuan Xuebao. 3(2):181- 199.

Pozitivist ve Konvansiyonalist Bilim Anlayışları Bağlamında Coğrafya Disiplininin Konumu¹

The Status of Geography in the Context of Positivist and Conventionalist Understandings of Science

Ömer Faik ANLI

Ankara Üniversitesi,
Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ana Bina 5.Kat, 426 No'lu Oda, Sıhhiye / ANKARA
e-posta: omeranli@yahoo.com

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 01.09.2016
Kabul Edildiği Tarih: 26.09.2016
Yayınlandığı Tarih: 03.10.2016

Article Info

Date submitted: 1st July 2016
Date accepted: 26th September 2016
Date published: 3th October 2016

Özet

Bilim felsefesi içerisinde 'İki Kültür' bağlamında sosyal bilimlerin epistemolojik modeline ilişkin tartışmada coğrafya disiplininin konumu özel bir yer işgal eder. Çünkü, coğrafya disiplinin alt bölümlenmeleri arasındaki ilişki, doğa bilimleri – sosyal bilimler ayrımını kendi içerisinde taşır. Bununla birlikte sosyal bilimler boyutundaki çok-paradigmali yapı aynı zamanda tek bir bilimsel disiplin çatısı altında, coğrafya adı altında bir arada olabilmeyi olanağını da açığa çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle, 'mekân'ın farklı açılardan ve hatta Kuhncu terminolojisiyle farklı paradigmalardan ele alınışının çatısının tek bir disiplin ismiyle (Coğrafya) nasıl bir arada tutulabileceği sorusunun yanıtı, aynı zamanda İki Kültür tartışmasına ve farklı bilim anlayışlarının olası bir aradalığına yeni bir açılım sağlama potansiyeli taşımaktadır. Öyle ki, 'coğrafyanın felsefesi ve tarihi' makro boyuttaki "İki Kültür" tartışmasının mikro yansıması konumundadır. Makro boyutta, birinci kültür (bilim kültürü) içerisinde disiplinlerin çokluğunda bilimsel birliğin nasıl sağlanabileceği ve böylesi bir çoğullukta halen birinci kültürden söz edilip edilemeyeceği sorusu, mikro boyutta paradigmlar çokluğunda disiplinler birliğin nasıl sağlanabileceği (sağlandığı) ve böylesi bir çoğullukta tek bir disiplinden söz edilip edilemeyeceği sorusunda yansımasını bulur. Bu sorular aynı zamanda akademik örgütlenme biçimini de etkileyebilecek niteliktedir. Öyle ki, bu zeminde yürütülen tartışmalarda sonuç olarak açığa çıkan tepkiler, sosyal bilimler genelinde ve coğrafya disiplini özelinde iki kültür gerilimini ortadan kaldıracakları gerekçesiyle çok-paradigmali yapıyı içselleştirmek ya da birinci kültür adına buna karşı direnmektir. Bu nedenle 'İki Kültür'le sosyal bilimler arasındaki ilişkiye ve herhangi bir sosyal bilim disiplininin çok-paradigmali yapısı hakkındaki tartışma farklı bilim anlayışlarının epistemolojik analizine dayandırılmalıdır. Bu çalışma, bilim felsefesi bağlamında coğrafya disiplini içerisindeki bilim anlayışlarının (pozitivizmin ve konvansiyonalizmin) böylesi bir analize bir giriş niteliğindedir. Bu amaçla, bilim felsefesi içerisindeki epistemolojik tartışma bir arka-plan bilgisi sağlayacak biçimde ortaya konulmuş ve ardından bu arka-plan bilgisi bağlamında coğrafya disiplininin konumu belirlenmiştir. Ulaşılan sonuç, bilim felsefesindeki ana akım tartışmalarda coğrafyanın tarihi ve felsefesinin 1960 sonrasında paralel izler olarak okunabileceğidir. Bu sonuçla birlikte, coğrafyanın tartışmaların (Kuhncu yaklaşımla) çok-paradigmallık lehine sonuçlandırılması ya da (pozitivist yaklaşımla) mutlak bir disiplinler ayrışma için eş zamanlı olarak bir potansiyele sahip olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Coğrafya, Pozitivizm, Konvansiyonalizm, Çok-paradigmallık, Disipliner Matriks

Abstract

In the philosophy of science, geography has a special status in the discussion of epistemological model of social sciences in the context of 'Two Cultures'. Because the relationship between geography's subdivisions carries the distinctions between natural sciences and social sciences in itself. And the multi-paradigm structure of social science dimension of geography also reveals a possibility of scientific unity of discipline for separate paradigms under the name of 'geography'. In other words, the answer of the question of how to consider the 'space' from different angles and even from -in Kuhnian terminology- different paradigms under the roof of a single discipline name (Geography) will have a potential to provide a new approach for togetherness of different understandings of science. In fact, the philosophy and history of geography is the micro-sized reflection of the macro-sized "Two Cultures" debate. Macro level's question of how to achieve the scientific unity with the multitude of disciplines in first culture (in science culture) and in such a multiplicity whether it is still possible to refer to first culture is reflected on micro level's question of how to achieve the discipliner unity and such a multiplicity whether it is possible to refer a single discipline. These questions could also affect the form of academical organization. Indeed, the ensued responses as a result of debates on this ground, generally in social sciences and specifically to geography discipline, are either to internalize a multi-paradigm structure on the grounds that it could eliminate the tension of two cultures, or to resist on behalf of the first culture. Therefore, the discussion about the relationship between Two Cultures and Social Sciences and also multi-paradigm structure of any social

¹ Bu çalışma 114K063 kodlu TÜBİTAK projesi tarafından desteklenmektedir.

science discipline should be based on the epistemological analysis of different understandings of science. This study is an introduction to analyzing of the understandings of science (positivism and conventionalism) in geography in the context of philosophy of science. For this aim, the epistemological debates in the philosophy of science are addressed as background-knowledge and then the status of geography is discussed in context of this knowledge. The result obtained from this approach is that the debates in the main stream of philosophy of science and the history and philosophy of geography can be read as parallel traces after 1960. With this result, it is identified that the geography has concurrent potentiality for the conclusion of debates in favor of multi-paradigm (with Kuhnian approach) and for the absolute disciplinary pillarization (with positivist approach).

Key Words: Geography, Positivism, Conventionalism, Multi-paradigm, Disciplinary Matrix

Dünyayı bilme sorununun, en azından kuramsal olarak, modern bilimle çözüldüğü inancının pekiştiği 19. yüzyılın ardından 20. yüzyılın ortalarında (1959) C. P. Snow'un 'İki Kültür' kavramsallaştırmasını kullanarak bilgi bağlamında iki kültürün mevcudiyetinden söz etmesiyle, çözüldüğü varsayılan epistemolojik sorun bir kez daha gündeme gelmiştir. C. P. Snow'un ortaya attığı 'İki Kültür' kavramı, kökeninde doğa bilimcileri ile 'edebi entelektüeller' (beşeri disiplinlerin mensupları) arasındaki epistemolojik kopuşu ve birbirlerine karşı duydukları derin şüpheyi ve anlayışsızlığı ifade etmektedir. Snow'un ifadeleriyle, "*bilimsel kültür sadece düşünsel anlamda değil antropolojik anlamda da gerçekten bir kültürdür*" ve aralarında kültüre mensubiyetlerinden dolayı "*ortak tavırlar, ortak standartlar ve davranış modelleri, ortak yaklaşımlar ve varsayımlar*" bulunan bilim insanlarının paylaştıkları bu ortaklıklar (kültür) "*öbür zihinsel modelleri, örneğin din, siyaset ya da sınıf kaynaklı zihinsel modelleri çapraz keser*" (Snow, 2010: 99). Snow'un ifade ettiği gibi, epistemolojik kabuller anlamında bir aidiyet, antropolojik anlamda bir kültür açığa çıkaran temel düzeydir. Doğa bilimleri ve beşeri disiplinler arasında bölünmüş bu iki kutuplu epistemoloji git gide iki epistemolojili bir bilgi kavrayışının olanaklılığı tartışmasına doğru evrilmiştir. Bu bağlamda, Snow'un 1959 yılındaki konferansında sadece işaret ettiği (Snow, 2010: 98), bir tür arafta kalmış üçüncü kültür olarak sosyal bilimleri kapsayan üç kültür kavrayışı, tartışmanın sarkacını bir kez daha epistemolojiye yönlendirir ve birinci kültürün verili, eleştiriden uzak tutulmuş standartlarını ve varsayımlarını epistemolojik zeminde tartışmaya dahil eder. Çünkü, Snow'un 'İki Kültür' kavramsallaştırması ile açığa çıkardığı temel sorunların tespitinin ve bu sorunlarla ilişkili yakın ve açık tehlikelere dair çözüm önerisinin bilgi ve bilimsellik bağlamındaki statüsü, onu sosyal bilimlerin konumu problemine dahil etmektedir. Bu iki kutup arasında kalan ve "İki Kültür" kavramsallaştırmasının açığa çıktığı dönemde (ve günümüzde) henüz bu iki epistemolojik kutup arasında aidiyeti ve konumlanışı netleşmemiş olan sosyal bilimler, Wallerstein'in ifadeleriyle, "*zıt yönlerde doğru dörtnala koşan iki ata bağlanmış insan gibi*"dir (Wallerstein, 2013a: 27). Sosyal bilimler içerisindeki nomotetik / idiografik bölünmesinin ve buna bağlı olarak da bilim disiplinleri ve beşeri disiplinler arasında kalan sosyal bilimlerin salınımının iki kutup arasında olmasının nedeni, belirli bir epistemolojik modellemedir. Bu bağlamda, özellikle post-positivizmin gündeme getirdiği epistemolojik modellemelerin çoğulluğu sosyal bilimleri sarkaç konumundan çıkarabilecek bir olanaklılık açığa çıkarmaktadır.

Bilimi anlama ve açıklama uğraşı olarak esasen doğa bilimlerini, diğer bir ifadeyle 19. yüzyıl ve sonrasının birinci kültürünü konu alan bilim felsefesi içerisinde açığa çıkan çeşitli bilim anlayışları, sosyal bilimler için meta-tartışmaların konusu olmaktan öte birer kuruluş modeli (paradigması) olarak işlev görmüştür. Bu bağlamda, Newton fiziğinde 'tespit edilen' niteliklerin sosyal bilimlere yansıtılması projesi olarak pozitivism 'sosyal fizik' hedefini benimserken, epistemoloji tarihinden doğruluğun uygunluk kuramını ve empirizmi örtük olarak çağırması, buna bağlı olarak çizgisel ve birikimsel ilerleme modelini ve özellikle kuramsallaşma idealiyle birlikte nomotetik bilim anlayışını belirginleştirmiştir. Buna karşın, 20. yüzyılda doğrulanabilirlik / yanlışlanabilirlik bağlamında doğruluğun kendisinin ve kuramsallaşmanın nasıl olanaklı olduğu sorusu bağlamında keşif bağlamı / doğrulama bağlamı ayrımının ve bunlara bağlı olarak da bilimselliğin temel niteliklerinden olan 'ilerleme'nin sorunsallaştırılmasıyla farklı bilim anlayışları açığa çıkmıştır. Herbir anlayış, kendi modelinin bilimin doğasını gerçeğine uygun biçimde yansıttığını öne sürmüştür. Böylece, bilimi konu edinen meta-tartışmalar, belirli bir epistemolojik modellemenin kabulleri bağlamında kuruluşunu tamamlayamamış ve kendine özgü bir epistemoloji geliştirememiş sosyal bilimler için birinci kültüre dahil olabilmenin farklı koşullarını önerir duruma gelmiştir. Bunun da ötesinde, modellerin hiçbirinde "*bilim düşüncesinin doğa bilimlerinden sosyal bilimlere transferi basit ve dolaysız değildir*" (Keat ve Urry, 2001: 114). Bu durum, aynı zamanda mevcut akademik örgütlenme biçimleri altında sosyal bilimlerin 'bilim' olarak

sürdürülebilirliği sorununu gündeme getirir. Çoğu zaman, akademik camiada (içkin koşullarına bağlı olarak daha yoğun olarak Türkiye’de), sosyal bilimlerin kurumsallaşmış (üniversitelerde enstitüler, bölümler, anabilim dalları, disiplin adıyla tanımlanmış dernekler vb) kendi aralarında ihtisas dallarına ayrılmasıyla birlikte ‘filelen’ rüştünü ispatladığı, artık sorgulanmaksızın ‘bilim’ olarak kendisini kanıtladığı sanısıyla bu sorunun üzeri örtülse de, sorunun gözden uzak tutulması, önemsenmemesi ve bunlara bağlı olarak da sosyal bilimcilerin kendilerince tartışmaya açılmaması “*sosyal bilimlerin meşruiyet zemininin kaymasıyla birlikte giderek marjinalleşmesi*” (Öncü, 2008: 48) tehlikesini doğurmaktadır. Bu tehlikeyi, ‘yakın’ ve ‘açık’ kılan bir diğer dönüşüm, doğa bilimlerinin tekno-parklarda, özel firmaların finanse ettiği laboratuvarlarda, enstitülerde kendilerine alan bulabilirken sosyal bilimlerin esas olarak üniversite içerisinde bir faaliyet alanı bulabilmesiyle ilişkilidir. *Universitas* idealine göre yapılanmayı hızla terk eden üniversitelerin gündemine ‘neden sosyal bilimleri finanse etmeliyim?’ sorusunun gelmesi uzak bir ihtimal gibi görünmemektedir (bkz. Özlem, 2008: 66).

Coğrafya disiplininin bu tartışmadaki konumu ise özel bir yer işgal eder. Çünkü kurucu paradigması Strabon ve Batlamyus’a dek geri götürülebilecek olan bu disiplin², yeryüzünü konu edinmesi bağlamında yer bilimi geleneğiyle doğa bilimleri içerisinde değerlendirilen ve doğallıkla birinci kültür içerisinde yer alan bir disiplin olarak mevcudiyet kazanmıştır. Fakat özellikle 1789 sonrası ‘sosyal bilim’ anlayışında yaşanan dönüşümle birlikte yeryüzü araştırmasına daha önce eklenmiş olmasına rağmen coğrafyanın ‘sosyal bilim’ kanadı kendisini göstermeye başlamıştır. Çevre – insan etkileşiminin ve sosyal gerçekliğe ‘mekân’ın (space) etkisi ya da sosyal gerçekliğin ‘mekân’a etkisi gibi konuların gündeme gelmesiyle, merkezi kavramı ‘mekân’ (ve kimi zaman buna eklenen ‘yer’ (place)) olan coğrafya disiplininin sosyal bilim kanadı kendisini git gide artan bir yoğunlaşmayla hissettirmeye başlamıştır. Bu kanatta 1968 sonrası açığa çıkan çok-paradigmalı yapıyla birlikte hem ana çatıda (fiziki coğrafya, beşeri coğrafya, bölgesel coğrafya) hem de beşeri coğrafya altında bir çoğullaşma (radikal coğrafya, hümanistik coğrafya, anarşist coğrafya, Marksist coğrafya, fenomenolojik coğrafya ve bunlarla birlikte varlığını sürdürmekte olan neo-pozitivist coğrafya ve kantitatif coğrafya (bkz. Tekeli, 2006: 148)) yaşanmıştır. Coğrafya özelinde, disiplin sınırlarının ve adının korunarak böylesi bir çoğul yapının içerilip içerilemeyeceği sorunu doğa bilimleri / sosyal bilimler ayrımının tüm tartışmalarının ve dolayısıyla üç kültürlü bilgi yapısının tüm sorunlarının tek bir disiplinin içkin tartışmalarında görünür olmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda, coğrafya disiplininin tarihi ve felsefesi makro-epistemolojik tartışmaların görünür örneği konumundadır. Sadece akademik yayın dağılımına bakmak bile bu tespiti açığa çıkarır niteliktedir. Öyle ki, *Nature* ve *Science* gibi doğa bilimleri ağırlıklı dergilerde fiziki coğrafyanın jeomorfoloji, buzul ve kuvaterner çalışmaları yer bulurken, beşeri coğrafyanın tüketim, hizmet sektörü, kentleşme, kamu politikaları ve post-sömürgecilik konularındaki çalışmaları *Theory Culture and Society*, *Cultural Studies*, *Review of Internatioanal Political Economy*, *Isis* ve *Political Studies* gibi sosyal bilim dergilerinde yer bulmaktadır (Kaya, 2010: 233). Tüm bu çalışmaların kapsayıcı üst başlığı ‘coğrafya’dır. Bir kurum olarak bilimsel yayıncılık dünyasında tespit edilen ‘birlik-altında-ayrışma’nın vardığı düzey, artık üniter coğrafya projesinin sorgulandığı bir aşamaya varmıştır. Öyle ki, başta akademik yapılanmada olmak üzere bilimin kurumsallaşmasının ardındaki kuramsal temel artık edimsel varlığa sahip görünmemektedir. Yani, kurumsal birliğin (ya da naif biraradallığın) ardında artık kuramsal bir boşluk vardır. Bu boşluk, bu makalenin temel çıkış noktasını oluşturan tespit niteliğindedir ve epistemolojik bir hipotez olarak bu boşluğun nedeninin kuramsal arka-plana (bilinçli ya da bilinçsiz olarak) pozitivist bir gözlükle bakmak olduğu öne sürülmektedir.

Bu tespitle birlikte açığa çıkan ve bu makalenin araştırma sorularından biri olan, coğrafyanın temel kavramı ve aynı zamanda disiplinin ontolojik dayanağı konumundaki ‘mekân’ın farklı açılardan ve hatta Kuhncu terminolojiyle farklı paradigmalardan ele alınışının çatısının, arka-plandaki kuramsal boşluğa rağmen tek bir disiplin ismiyle (Coğrafya) nasıl bir arada tutulabileceği sorusu, güncel fakat bilim felsefesi açısından kronolojik bakımdan ardıl bir soru niteliğindedir. Çünkü, kurumsal birliğin / biraradallığın ardındaki kuramsal boşluk tespitinin açığa çıkardığı, 1960 sonrasının somut sorusu, hem – sosyal- bilim felsefesinde hem de coğrafyanın felsefesinde tarihsel olarak bir adım geri atmayı ve pozitivist aşamayı kavramayı gerektirir. Belirtildiği üzere, tüm sosyal bilimler için pozitivism bir tür bilim

² Bununla birlikte, coğrafyanın tarihi daha gerilere, evren ve dünyanın konumunun sorgulandığı ilksel astronomik çalışmalara da götürülebilir.

felsefesi ya da aynı anlama gelecek biçimde bir tür bilim anlayışı / kavrayışı olmanın çok ötesinde – modern anlamda- bilimselleşmenin gerek koşulu olan kurucu modeldir. Diğer bir deyişle, sosyal 'bilim' olmanın koşulu, pozitivist modele göre yapılmış bir disiplin olmaktır. Bu belirlenimle birlikte, coğrafya disiplini için sürecin farklı işlediği görülmektedir. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlangıcında pozitivistçe yapılmış / kurulmuş sosyal bilimlerden farklı biçimde bir sosyal bilim olarak coğrafyanın pozitivist modelle tanışmasının (ya da diğer bir ifadeyle pozitivism tartışmasını bünyesine katmasının) tarihi 1950'li ve 60'lı yıllardır. Coğrafyanın sosyal bilim kanadında pozitivism (sistemik coğrafyanın) bilinçli ilk savunusu Fred K. Schaefer'in "Exceptionalism in Geography" adlı çalışmasıdır ve 1953 tarihinde yayınlanmıştır. Bu çalışmayı düşünsel olarak izleyen David Harvey'in "Explanation in Geography" adlı eseri ise 1969 tarihlidir. Diğer sosyal bilimlerin içkin ve birbirleriyle ilişkisel biçimde konvansiyonalist temelli post-pozitivist meta-tartışmalarla tanışmaya başladığı bir dönemde, beşeri coğrafyanın pozitivist aşamaya geçmesi anakronik bir epistemolojik konumlanış doğurmaktadır. Bu anakronik epistemolojik konumlanışın bilim felsefesi açısından değerlendirilmesi bu makalenin amaçlarından bir diğeridir ve bu bilim-tarihsel manzaranın serimlenmesi, yukarıda ifade edilen araştırma sorusunun yanıtı ve epistemolojik hipotezin güçlendirilmesi için bir gerek koşul durumundadır.

Bu sorunun yanıtı, aynı zamanda İki Kültür tartışmasına ve farklı bilim anlayışlarının olası biraradallığına yeni bir açılım sağlama potansiyeli taşımaktadır. Makro boyutta, birinci kültür içerisinde disiplinlerin çokluğunda bilimsel birliğin nasıl sağlanabileceği ve böylesi bir çoğullukta halen birinci kültürden söz edilip edilemeyeceği sorusu, mikro boyutta paradigmlar çokluğunda disiplinler birliğin nasıl sağlanabileceği (sağlandığı) ve böylesi bir çoğullukta tek bir disiplinden söz edilip edilemeyeceği sorusunda yansımaları bulur. Bu sorular aynı zamanda akademik örgütlenme biçimini de etkileyebilecek niteliktedir. Öyle ki, bu zeminde yürütülen tartışmalarda açığa çıkan tepkiler, sosyal bilimlerin genelinde ve coğrafya disiplini özelinde iki kültür gerilimini ortadan kaldıracak olan çok-paradigmallığın alana nasıl dahil edilebileceği ya da buna karşı nasıl direnilebileceği etrafında biçimlenmektedir. Bu makale, yukarıda değinilen temel tespitin (genel olarak sosyal bilimlerin ve özelde coğrafyanın kurumsal birliğinin / biraradallığının ardındaki kuramsal boşluk) ve bu tespitin açığa çıkardığı araştırma sorusunun (kuramsal çoğulluğun nasıl tek bir disiplin adı altında birarada tutulabileceği) analizini yapmayı amaçlamaktadır. *Gulbenkian Komisyonu'nun raporunun son cümlesinde ifade edildiği üzere, "her şeyden önemlisi, (...), sorunun temelinde yatan meseleleri acilen ve açık seçik olarak ortaya koyarak, akıl sınırları içinde tartışabilmektir"* (Wallerstein, Juma, Keller, vd, 2012: 97). Bu nedenle tartışma ve analiz, hem bilim-tarihsel bir gereklilik hem de araştırma alanını sınırlamak adına İki Kültür ve sosyal bilimlerin ilişkisini farklı biçimlerde kurmaya aday farklı bilim anlayışlarına (bu makale bağlamında pozitivist ve konvansiyonalist bilim anlayışlarına) odaklanmıştır. Kesit ise pozitivismin disipline (beşeri coğrafya kanadına) dâhil oluşunu merkeze alarak 1970'li yıllarla sınırlandırılmıştır. Yukarıda Öncü'den alıntılanan ifadenin coğrafyaya uyarlanmasıyla, coğrafya disiplininin coğrafyacıların kendilerince tartışmaya açılmamasının 'coğrafyanın meşruiyet zemininin kaymasıyla birlikte giderek marjinalleşmesi'ne neden olabileceğine de dikkat çekilecektir.

1. Disiplinler Ard-Alanlar Olarak Bilim Anlayışları: Pozitivism, Konvansiyonalizm ve Sosyal Bilimler

Bilim ile bilim-olmayan arasında bir ayırım yapabilmeyi ölçütünü sağlama amacı, "bilim anlayışları"nın ve bunlara bağlı kavramlaştırmaların temel motivasyonları arasında yer alsın da, önemle vurgulanması gereken, bütün bilim anlayışlarının ve bunlara bağlı 'sınırlandırma ayraç' çalışmalarının var olanın çözümlenmesi, anlaşılması, açıklanması ya da kavranması üzerine kurulu olmasıdır. Diğer bir deyişle, bilimi anlamaya ve açıklamaya yönelmiş bütün bilim felsefesi, tarihi ve sosyolojisi çalışmaları halihazırda mevcut bulunan 'bilim'i kavramaya çalışırlar. Bu vurgu önem taşır, çünkü, her ne kadar kimi zamanlar bazı bilim anlayışları normatif bir hâle bürünmekle eleştirilse de, temel çıkışları bilime olması-gerekeni dayatmak ya da bilimi biçimlendirmek değil, bilimselleşme iddiasında olan etkinlikler için, başarı kazanmış bilimi model olarak bir ölçüt oluşturmaktır. Bu nedenle, özellikle doğa bilimlerini konu ve model olarak alan çalışmalar, doğa bilimlerinin başarı kazanmış örneklerini anlama ve açıklama nesnesi olarak alırken, kuruluş aşamasındaki bilimsel disiplinlere sınırlandırma ayraç temelinde bir model önermişlerdir. Buna bağlı olarak, büyük oranda 20. yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaşan

çalışmalar dışında, bilim felsefesinin, sosyolojisinin ve tarihinin kurucu çalışmaları eleştirelilikten uzaktır. Amaç, bilim etkinliğinde bir değişiklik yaratmak değil, ondan kapsayıcı bir model türetebilmektir.³

19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısında bu anlayışlarda açığa çıkan ve bilim etkinliğinde bir değişim talebi içeren yönelimlerin ilk nedeni, ilerleme kavramına bağlı olarak, bilimsel gelişmenin temposuna ilişkindir. Özellikle bilim sosyolojisi alanında açığa çıkan bu talep, bilimsel gelişmenin hızlanması ya da yavaşlamasının koşullarının araştırılması olarak kendisini gösterse de, bu koşulların tespiti ve bilim etkinliğiyle ilişkilerinin açıklanması, örtük olarak gelişmenin / ilerlemenin hızının artırılması ya da korunması için alınması gereken kurumsal önlemleri de içermektedir. Bu aşamada dahi, ister pozitivist bilim anlayışı, isterse de konvansiyonalist-paradigmatic (neo-Wittgensteinci)⁴ bilim anlayışı dahilinde olsun, bilimi anlama ve açıklama çalışmaları doğa bilimlerini esas almakta ve sosyal bilimler için model önerici konumlarını korumaktadırlar.

1.1. Pozitivist Bilim Anlayışı

Bütün bilim anlayışlarının epistemoloji tarihinde izi sürülebilecek daha eski kökenleri söz konusu olsa da, bu çalışmaların başlangıcını 18. yüzyılın sonlarına ve 19. yüzyıla birlikte pozitivistliğe dayandırmak gerekir.

On sekizinci yüzyılın sonlarında bilim açık bir şekilde, determinist ve empirik olarak anlaşılabilir bir dünyada, dolayısıyla –uygun yasalar ve mahut başlangıç koşulları bilindiği takdirde- geçmişi ve geleceği de kesin olarak tanımlanabilecek bir dünyada evrensel yasalar arayışı olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Doğa bilimlerinde buna "Newtoncu dünya görüşü" adı verilmiştir. Auguste Comte bu dünya görüşünü doğa bilimlerinin de ötesine taşıyarak genelleştirmek istemiş ve "pozitivizm" olarak adlandırmıştır (Mielants, 2007: 51).

Newtoncu bilime dayalı bir projeksiyonla çoğu zaman bilim anlayışı olmanın ötesine geçerek siyasi bir projeye de dönüşmüş olan 'pozitivist dünya görüşü'nün, bilim felsefesi olarak kendisini gösteren temeli, bugünkü anlamıyla sosyal bilimlerin de kurucu 'paradigması'dır. Auguste Comte'un pozitivistliği ile birlikte kuramsal olarak modern bilimin epistemolojisinin oluşturulması süreci, 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılda bilimin verili ayrıcalığının kabul edilmesi, anlaşılması ve olanaklı diğer alanlara aktarılması projesine dönüşmüştür. Bu noktada temel amaç metafiziği ama özellikle de dinsel düşüncüyü başta bilimden, ardından da bilgi temelli tüm alanlardan uzaklaştırmak ve bu karmaşanın en çok yaşandığı alanda –sosyal gerçekliği konu edinen alanda- bunu başarabilmiş bir sosyal bilimi kurabilmektir. Bilim insanının ideal bir gözlem mesafesinden, diğer tüm etkilerden bağımsız olarak gözlemleyebildiği tespit edilebilir ve ölçülebilir şeyler olarak kendisini gösteren doğayla paralel –ve onunla örtüşecek- bir biçimde, sosyal gerçekliğin de şeyleştirilmesi gerektiği (sosyal fiziğin kurulması gerektiği) ve bunun bilimin birliği altında bilimsel disiplinlerin tamamlanması için yerine getirilmesi gereken son görev olduğu⁵ bizzat Comte tarafından ifade edilmiştir (Comte, 2001: 42, 43).

Bu görevin ilk ayağı, başarı kazanmış bilimsel yöntemi, yani 'pozitif yöntemi' bilimsel etkinliğin kendisinde, diğer bir deyişle kullanım halinde incelemektir (Comte, 2001: 50). Bu aşama, doğa bilimlerinin edimselleşmiş ideal örneği olan Newton Fiziği'nin incelenmesinden başka bir şey değildir. Comte'un *Principia*'da tespit ettiği şey, gerçek sınırlarına indirgenmiş olgular arasındaki düzenliliğin açıklanmasıdır. Bilim insanının kendisiyle arasında uygun gözlem mesafesi bırakabileceği ve tespit edilebilir, ölçülebilir olan 'şey' verili olgudur. O halde, sosyal gerçekliği konu edinen bir disiplin 'bilim'

³ Bu modeller karşı karşıya geldiklerinde, genellikle, diğer(ler)inin mevcut bilim etkinliğinin doğasını ya da bilimin gelişiminin tarihsel gerçeklerini 'yanlış' sunduğunu savunurlar. Öyle ki, 'doğru / yanlış'ın paradigma bağımlı kavramlar olduğunu öne süren konvansiyonalizm çeşitleri dahi, kendi meta-yaklaşımlarını diğerleriyle karşılaştırdıklarında yine bu terminolojiye başvururlar.

⁴ Neo-Wittgensteinci bilim anlayışı terimleştirmesi Russel Keat'e (1971) aittir. Keat, bu terimin karşıladığı bilim anlayışını daha sonra konvansiyonalist bilim anlayışı başlığı altında ele almaktadır.

⁵ Bilimin birliği düşüncesinin yöntemsel birliği kapsamakla birlikte, daha genel bir tezi, tüm bilim disiplinlerinin tek bir temel bilime (özellikle fiziğe) sistematik olarak indirgenebilir olduğu tezini de içerir. Bu ikinci boyut, bilimin tözsel birliği olarak adlandırılır (bkz. Keat ve Urry, 2001: 47).

adını alacaksa, öncelikle sosyal gerçeklikte konu alanındaki 'verili olguları' tespit etmelidir. Olgu kategorisinin belirlenmesi, bilimin birliğinin sağlayıcısı olan 'yöntem birliği'nin –bilim olarak- ayrılaştırdığı disiplinleri birbirlerinden ayıracak belirlenimdir.

Bu yaklaşımla birlikte, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki yöntemsel birliğe ilişkin tartışma pozitivist anlayışın dışında kalmaktadır. Diğer bir deyişle, Comte'un koyduğu sosyal fizik hedefinden bu yana, pozitivism içerisinde sosyal bilimlerin hem bilim adını koruyup hem de doğa bilimlerinden farklı bir yöntem izleyebileceğine yönelik bir düşünce geliştirilebilmesi olanaklı değildir. Bununla birlikte, tarihsel olarak bakıldığında pozitivist yaklaşım bu tartışmanın tarafı konumundadır. Öyle ki, genel olarak doğa bilimleri ile sosyal bilimler, özelde ise bilimsel disiplinler arasında yöntemsel bir farkın olanaklılığına ilişkin bir tez, pozitivism açısından bir karşıt-tez olarak değerlendirilir. Buna bağlı olarak da, doğa bilimleri – sosyal bilimler düalizmi ya da her bir disiplinin kendisine ait ve konusu tarafından belirlenmiş farklı bir yöntemi olabileceği düşüncesi 'savaş'ta karşı cephe de daima pozitivist yaklaşımı bulmuştur.

Bilimi, gerçekliğe ilişkin açıklayıcı ve öngörü gücüne sahip bilgi üretme girişimi olarak kavrayan pozitivist anlayış, *Principia*'da edimselleşmiş ve ondan bu yana bilimsel çalışmalar için vazgeçilmez hale gelmiş olduğunu öne sürdüğü iki ilke tespit eder. Bunlardan ilki, doğrulanabilirliğin olanağını daima korumak adına olgulardan –empirik temelden- kopmamak, ikincisi ise açıklama ve ona bağlı olarak da öngörü gücünü arttırmak için yüksek düzeyde kuramsallaşmaktır. Bu bağlamda 'açıklama', konu edildiği şeyde herhangi bir değişime neden olmadan, bu anlamda konusuna karşı 'nötr' olan ve konusunu verili olduğu haliyle ifade eden ve konusunun yine verili düzenliliğine uygun olarak, en az bir genel yasayla bağlı içerisinde dilsel bir düzenlilik kuran edimdir. 'Konusunu verili olduğu haliyle ifade etmek', ilk nedenlere ilişkin sorudan olgular arası ilişkilere dair 'nasıl?' sorusuna geçişin modern bilimin esas kimliğini oluşturduğunu savunan pozitivismin 'gerçek sınırlarına indirgenmiş olgular' yaklaşımıyla örtüşür (Comte, 2001: 33). Buna bağlı olarak, pozitivismin genel bilim kavrayışına göre, verili olguların ötesine geçen (deney ve gözlemin doğrudan konusu olmayan / doğrudan gösterilebilir olmayan) açıklamalar bilim-dışıdır. Diğer bir deyişle, verili bir düzenliliğe ilişkin bilimsel bilgi, gitgide sayısının azaltılması gereken çeşitli özel fenomenlerle kimi genel olgular arasındaki bir ilişki kurmaktır. Bu bağlamda, bilimsel kuram, özel fenomenleri genel olgularla ilişkilendirmek, yani yasalara dayalı genel önermelerden oluşan bir sistem kurmaktır.⁶ Bu kavrayış biçimi pozitivist anlayışı, nomotetik bilim anlayışı ile örtüşür. Bu anlayışın metodolojisi şu adımları takip eder:

(1) Problemi tanımlama ya da araştırma sorusunu ortaya koyma. (2) Problem veya araştırma sorusuyla ilgili kavramsal ve kuramsal çerçeveyi belirleyerek daha önceki teorik ve empirik literatürün değerlendirilmesi. (3) Problem/sorunun çözümüne ilişkin hipotezler geliştirme.⁷ (4) Hipotezleri sınamak için gerekli istatistiksel test yönteminin belirlenerek verilerin toplanması. (5) Verilerin hipotezleri doğrulayıp doğrulamadığının sınanarak bulguların elde edilmesi. (6) Hipotezler doğrulanıyorsa mevcut teorinin açıklayıcı olduğu kabul edilir, doğrulanmıyorsa hipotezler yanlış kabul edilerek reddedilir ve yeni hipotezlerin oluşturulması gündeme gelir (Yavan, 2005: 409).

⁶ Hempel'e göre, bilimsel açıklama özel niteliği yasalara dayalı bir açıklamadır. Bu modelde öncelikle tümevarım ile ulaşılmış ve düzenli empirik bağlantıları ifade eden genel yasaya bağlı olarak belirli bir özel fenomen açıklanmaktadır. Hempel bu genel yasaya, *kapsayıcı yasa* ve bu tür yasalara bağlı açıklama modeline de *tümdengelimsel-yasalı açıklama* (deductive-nomological explanation / D-N) adını vermektedir (Hempel, 1966: 51). Kapsayıcı yasaya ulaşamaması durumunda söz konusu olan bilimsel ifadeler *olasılıklı yasalar* olarak adlandırılmaktadır (Hempel, 1966: 58). Olasılıklı yasalara bağlı açıklamalar tümdengelimsel kesinlik içermezler. Bunun yerine *neredeyse kesin* ya da *yüksek olasılıklı* olarak nitelendirilirler ve bu tür yasalara bağlı açıklama tümevarımsal-istatistiksel (inductive-statistical / I-S) model olarak anılır. Bu tür olasılıklı ifadelerin yasa olarak kabul edilmesi oranında sosyal bilimlerde de yasalı bilme olanağı açıktır. Bu durumda, hem D-N hem de I-S modelini kapsayan bilimsel açıklama modeli bağlamında, pozitivism sınırlarında sosyal bilimler I-S modeli altına düşmektedirler. Bu nedenle, olasılıklı ifadelerin yasa düzeyinde kabul edilebilmeleri için gözlemlenen sıklık ile ifadenin ya da hipotezin öne sürdüğü (öngördüğü) oran arasındaki sapmanın kabul edilebilirlik eşiği gibi sorunlar pozitivism içerisinde öncelikle sosyal bilimleri vurur. Bununla birlikte, I-S modelinin ortaya koyduğu nedensellik de varsayımsal kalır. Tarihsel olarak tespit edilmiş sosyal koşullara bağlı olarak açığa çıkan sosyal olguların göreceli sıklığına dayanılarak yapılan öngörülerin doğrulanması ya da yanlışlanması, birer neden olarak tespit edilmiş sosyal koşulları ancak yüksek olasılıklı varsayımsal neden ya da düşük olasılıklı varsayımsal neden olarak konular.

⁷ Konvansiyonist bilim anlayışı ve Popper'in eleştirel akılcılığı, ilk üç adımı kuramın-önceliği tezinde eritir. Buna göre, 'problemi tanımlama ya da araştırma sorusunu ortaya koyma'nın kendisi, öncel bir bakış biçimi olarak kuramı (paradigmayı) gerektirir. Bakışı sınırlandıracak ve yönlendirecek bir kavramsal / kuramsal çerçeve olmadan bilimsel anlamda gözlem yapılamaz.

Son aşamaya ulaşarak açıklayıcı olduğuna 'kanaat getirilen' kuram, açıklayıcı olduğu olgu grubuna ilişkin öngörülerini de olanaklı kılar. Çünkü, doğrulama, mevcut veriler kadar henüz elde edilmemiş verileri de 'doğrulama sürecine' dahil eder. Kuramın mevcut verilerce doğrulanma oranı yükseldikçe, henüz gözlemlenmemiş verilerin kuramı doğrulayıcı nitelikte olacağı beklentisi de güçlenir.

Örneğin, 1'den 1000'e kadar fabrikaların kuruluş yeri seçimi ile ilgili gözlemler yapıp, hep aynı sonuçlar elde ediliyorsa, 1000'den sonraki yapılacak her gözlemin de aynı sonucu vereceği ya da çok farklı olmayacağı varsayımı yapılarak bilgiye ulaşılır, genellemeler yapılır ve en sonunda yasa/kurallar konular veya teori oluşturulur (Yavan, 2005: 408).

Bu yöntem aynı zamanda bir tür keşif aracıdır. Bin birinci gözlemin kuramı yanlışlaması, kuramın reddine neden olabileceği gibi, daha önce tespit edilememiş ve sonuçlara etki eden farklı bir koşulu (değişkeni) / olguyu da görünür kılabilir. Fakat tüm bu başarısına rağmen, kuramın gerçekliği ifade edip etmediği, diğer bir deyişle, gerçekliğin kendisindeki düzenlilikten öte, kuramca bu düzenliliklerin açıklanmasında başvurulan kuramsal terim ve yasaların var olup olmadığı pozitivistçe bilinemez. Pozitivist-nomotetik anlayışın⁸ bu anlamdaki ontolojisi, üzerine konuşulamayan bir alan olarak kalır. Bu konuşulamama durumu ve doğruluğun uygunluk kuramı (*Correspondence Theory*) üzerine örtük mutabakat pozitivistin için geriliminin görünürlüğünü azaltır.⁹

Doğa bilimlerinin tarihsel gelişimi (daha üst düzey kuramların açığa çıkışı), bu görünürlüğü öncelikle doğa bilimlerini konu edinen bilim felsefesinde açığa çıkartmıştır. Neo-pozitivism içerisinde konumlanan Hempel'e göre, bir sınıf fenomen üzerine çalışmalar, empirik yasalar formunda ifade edilebilen düzenli bir sistem açığa çıkarıyorsa, bu sistemsel açıklamaya kuram adı verilir. O halde, kuramlar doğadaki düzenlilikleri açıklamayı ve genellikle de fenomenin daha doğru ve daha derin anlaşılabilmesini hedefler. Kuram, fenomenin arkasında ya da temelinde yatan şeylerin (varlıkların ve süreçlerin) açığa vuruluşudur. Bu bağlamda, kuramın daha önce keşfedilmiş empirik düzenlilikleri açıklayabilmesi ve geleceğe ilişkin benzer düzenlilikleri öngörebilmesi anlamında, fenomenin arkasında yatan şeylerin ve süreçlerin kuramsal yasalar ya da ilkeler tarafından tespit edildiği varsayılır (Hempel, 1966: 70). İşte tam bu noktada pozitivism, bilimler için bir ideal olarak belirlediği kuramsallaşma hedefi ile deney ve gözleme konu olmayan şeyleri metafizik olarak adlandırıp bilimin ve anlamlılığın dışına atma tutumu arasında bir gerilim yaşamaktadır. Çünkü, bilimler kuramsallaştıkça empirik verilerle *doğrudan* bağı kaybetmekte, diğer bir deyişle empirik düzeyden uzaklaşmaktadırlar. Bununla birlikte kuramlar bilimsel açıklama için vazgeçilmezdir. Fenomenin anlaşılması, araştırma alanında empirik yasaların tesis edilmesiyle başlar. Kuram, bu tür bir anlamada derinleşmesinden başka bir şey değildir. Bu derinleşmeyle, farklı fenomenler arasında sistematik düzenlilikler önerilir ve bu düzenliliğin altında yatan temel yasanın ifadesi olarak tek biçimliliğin izi sürülür. Pozitivism, düzenliliğin altında yatan temel yasaların ve bu yasaların ilgili olduğu kuramsal nesnelere (kuramsal gözlemlenemezlerin) varlığı, diğer bir deyişle, ontolojik statüsü hakkında konuşamama durumuna bağlı olarak varsayım düzeyinde kalır.¹⁰

Pozitivist-nomotetik anlayışın esas vurgusu olan öngörü gücü, öngörüye olanaklı kılan kuramın kuramsal terimlerinin gönderimde bulunduğu nesnelere varlığına ilişkin varsayımı güçlendirir.

⁸ Bu anlayış *nomotetizm* olarak da adlandırılmaktadır (bkz. Özlem, 2008: 63).

⁹ Bununla birlikte, uygunluk kuramının temelinde yer alan 'temsil / nesnel temsil' düşüncesine bağlı olarak kuramın temsil ettiği gerçeklik ile olan ilişkisi, 'temsil edilenin gerçekliği' problemini açığa çıkarır. Özellikle kuramsal terimlerin gönderimde bulunduğu nesnelere ontolojik statüsüne ilişkin tartışma, her kuramın belirli bir perspektife sahip olduğu ve zorunlu olarak 'eksik temsil' ya da kuram bağımlı olması nedeniyle 'öznel temsil' olarak değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin epistemolojik durumun ötesinde, temsil edilen şeyin kendisinin var olup olmadığı tartışmasında düğümlenir.

¹⁰ Buna karşın, bilimsel realizm (ya da realist bilim anlayışı), kuramsal nesnelere varlığını varsayım düzeyinin üzerinde ontolojik olarak savlar. Öyle ki, "realist açıklama tarzı en iyi, niçin sorusuna verilen cevapların (yani nedensel açıklama taleplerinin) nasıl ve ne sorusuna cevap verilmesini gerektirdiği iddiasıyla özetlenebilir" (Keat ve Urry, 2001: 56). 'Ne?' sorusu, 'nasıl?' sorusuyla çerçevelendirilmiş bilime ontolojinin geri çağırılmasından başka bir şey değildir. Diğer taraftan, 'ne?' sorusunun bilim kavrayışına meşru dönüşü açıklama ile betimleme arasındaki keskin karşıtlığı yumuşatır. "Çünkü, nedeni açıklamak kısmen nasılı söylemek demektir ve nedensel açıklamanın kendisi de betimlemeleri gerektirir" (Keat ve Urry, 2001: 56).

Öngörülerin empirik tespitindeki hassaslık derecesinin kuramın başarısını gösterdiği açıktır, fakat bu hassaslık derecesi ne kadar arttırılırsa arttırılsın, kuramsal terimlerin gönderimde bulunduğu kuramsal nesnelere (kuramsal gözlemlenemezler) varlıklarıyla ilgili bir çıkarıma izin verip vermedikleri konusu sorunsal olarak kalmaktadır. 'Atom' ya da 'atom altı parçacıklar' adı verilen kuramsal nesnelere doğada aktüel varlığa sahip midirler?' sorusunun olumlu yanıtı atom ya da kuantum kuramının başarılarına dayalı olarak verilebilir mi? Bertrand Russell da benzer bir bağlamda *katı veriler* olarak adlandırdığı ve *eleştirci düşüncenin eritici etkisine dayanabilen veriler* olarak tanımladığı duyunun tikel olgularından, onların dışında bir şeyin varoluşunun çıkarılabiliyor olup olmadığını sorgular. Ona göre, "*doğrulama, her zaman, beklenen bir duyu-verisinin doğması demektir*" (Russell, 1996: 77). Kuramsal bir ilkenin doğrulanması, onun öngördüğü bir empirik verinin açığa çıkması ise bu geçerli ve tutarlı bir yaklaşımdır. Fakat, etkilerinin değil de doğrudan kendisinin gözlemlenemediği kuramsal şey ya da sürecin varlık statüsü ne olacaktır? Bu, sorgulama –doğrulamacı delil arayışı- bağlamındaki esas soru, "katı verilerimiz dışındaki herhangi bir şeyin varlığı bu verilerden çıkarımla öne sürülebilir mi?" sorusudur.

Doğa bilimleri açısından kuramsal nesnelere (kuramsal gözlemlenemezler) kategorisi altında, empirik nesnelere (doğrudan gözlemlenebilir olgular) ile ilişkileri bağlamında konumlanan bu ontolojik kategori söz konusu olduğunda, bu iki nesne türü arasında köprü ilkeler / tekabül yet kuralları aracılığıyla bağlantıların kurulması / kurulabilmesi bilimselliğin koşulu olduğu belirlenir. Buna karşın, sosyal bilimler açısından, eğer kuramsallaşma olanaklıysa, doğrudan gözlemlenebilir sosyal olgulardan kuramsallaşmanın gereği olan temel yasalara ulaşabilmenin yolu, sosyal bilimlerin doğrudan gözlemlenemez 'kuramsal nesnelere'ni tespit edebilmekten geçer. Pozitivist sosyal bilim, doğa bilimlerinde olduğu gibi, bilimin birliğinin gereği olarak kuramsallaşma hedefini koruyacaksa, varsayım olarak dahi olsa kuramsal nesnelere kabul etmek durumundadır. Bu noktada açığa çıkan fark, doğa bilimlerinin üst-düzey kuramsallaşma aşamasında belirginleşen kuramsal nesnelere sorununun sosyal bilimlerde kuramsallaşmanın ilk anından itibaren kendisini göstermesidir. Sosyal bilimlerin ilk kuramsallaşma anında dahi, "*gözlenemeyen yapı ve süreçlere işaret etmekten kaçınılabilen pozitivist*"lerin sayısı çok azdır (Keat ve Urry, 2001: 115). Birikimli (cumulative) ilerleme modeline, bilimin birliği anlayışına ve kuramsallaşmanın bilimin hedefi ve bilimselliğin ölçütü olduğu düşüncesine bağlı kalan pozitivist yaklaşım, olgulardan kopmama düsturu ile kuramsallaşmanın kaçınılmaz ürünü olan kuramsal terimlerin gönderimde bulunduğu şeylerin ontolojik statüsü arasında yaşadığı gerilimle, ilk üç varsayımından vazgeçemeyeceğinden dolayı, sosyal bilimlerin ilk aşamasında yüzleşir.¹¹

Bu yüzleşme, 1789 sonrası, toplumsal gerçeklikte kaçınılmaz olanın bilimsel olarak tespiti ile değiştirilebilir olanın nasıl değiştirilebileceğinin yine bilimsel olarak öngörülebileceği temelinde toplumsal düzen ve ilerlemenin uzlaştırılabileceği fikri üzerine kurulan pozitivist sosyal bilimde kendisini gösterir. Öngörülebilirlik, düzen ve ilerleme temalarını doğa bilimlerinde verili bulan bu sosyal bilim ideali, bilim düşüncesini doğa bilimlerinden sosyal bilimlere transfer ederken doğrudan gözlemlenemezlerle ilişkin problemi belirginleştirmiştir.

¹¹ Realist bilim anlayışı da bilimsel açıklamayı 'gerçekliğin ona uygun açıklaması' olarak vurguladığı sürece, sosyal bilimlerin kuramsal nesnelere ontolojik gerçekliğini –aynı doğa bilimlerinde olduğu gibi- kabul etmekten kaçınmaz. Neo-pozitivist bilim felsefesinin, Carnap (1966) ve Hempel (1966) örneğinde olduğu gibi, dolaylı doğrulamayı da bilimsellik için yeter koşul kabul etmesiyle, sosyal bilimlerin doğrudan gözlemlenemez kuramsal nesnelere ilişkin önermelerinin, bu nesnelere gözlemlenebilir empirik nesnelere üzerindeki tespit edilebilir etkileri üzerinden dolaylı doğrulanabilirliği de kabul edilebilir duruma gelir. Pozitivizm açısından, kuramın öngörülerinin empirik tespit oranı yükseldiği ölçüde, kuramın açıklama gücü de artar. Bu da, açıklamanın dayandığı ontolojik varsayımlardan 'bilimsel' olarak şüphe duyulması için bir nedenin olmadığı bir durum açığa çıkarır. Realist yaklaşım açısından ise, aynı koşullarda ortada şüpheyi ortadan kaldıran ya da şüpheyi gerektirmeyen mantıksal ve psikolojik bir durum değil, açıklamanın gerçekliğe uygun olduğu savını güçlendiren epistemolojik bir doğrulama vardır. Benzer bir durum, yapısalcı yaklaşımlar için de geçerlidir. Açıklama nesnesi olarak öğelerinden hiçbirine indirgenemez bir bütünselliğe (totality) ve öğelerinin toplamından öte, öğeler arası ilişkisel ilişkilerin tümüğüne (wholeness) gönderimde bulunan yapısalcı model için bu bütünsel yapı, duyu organlarıyla doğrudan algılanabilir bir şey değildir. Karşılıklı ilişkili öğelerin örgütlenmiş bir bütünü olarak yapı, pozitivism bağlamında kuramsal nesne statüsündedir. Bu da, analiz edilen bütünlük olarak yapının gerçekliği sorunuyla, kuramsal nesnelere gerçekliği tartışmasını örtüştürür.

1.2.Konvansiyonalist Bilim Anlayışı

Genel çerçeve olarak konvansiyonalizm içerisinde yer alan Kuhn'a göre, bilim, yoluna salt / ham olgulardan başlamaz / başlayamaz. Çünkü, "*bilimsel olgu ve kuram, kavramsal olarak birbirlerinden ayrılamazlar*" (Kuhn, 2000: 64). Ona göre, bilimsel etkinliği ve pozitivist anlayışın anlam sınırları bağlamında kuram oluşturmayı da önceleyen ve 'deney – gözlem'den türetilmemiş bir 'kavramsal / kuramsal görme biçimi'ne ihtiyaç vardır. Bu 'kavramsal görme biçimi' olarak 'paradigma', Kuhn'un ilk döneminde kullandığı geniş anlamli bir terimdir.¹² *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda, tüm bu geniş anlam yüküyle birlikte paradigma / paradigmatik olmak, bilimselliğin ayırıcı niteliği olarak belirlenir. Buna göre, paradigma, "*bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar*" olarak tanımlanır ve "*paradigma dışarıya az çok kapalı ve sınırlı bir dizi sorun üzerine dikkatleri toplamak suretiyle bilim adamlarını doğanın herhangi bir parçasını başka türlü akla dahi gelemeyecek kadar derinlemesine ve ayrıntılı incelemeye zorlar*" (Kuhn, 2000: 53, 83).

Paradigmanın yokluğunda, üzerine dikkatlerin toplanacağı ve bilimsel bir problem olarak konumlanan herhangi bir belirlenim söz konusu değildir. "*Paradigmanın varlığı çözümlenecek sorunu ortaya koyar*" (Kuhn, 2000: 85). Bunun da ötesinde, paradigma, bir görme biçimi olmakla birlikte aynı zamanda bir tür problem (Kuhn'un ifadesiyle bulmaca / yap-boz) çözme biçimidir. Diğer bir deyişle, pozitivist bilim anlayışının modern bilim olarak adlandırdığı ve Bilimsel Devrime dayandırmakla birlikte evrensel kabul ettiği yöntem ve olgu tespiti, nesnellik ve rasyonalite belirlenimleri Kuhn'cu (ve dolayısıyla konvansiyonalist) yoruma göre paradigmatik bir değişimin ürünüdür ve bu paradigma-görelidir. Bu durumda, pozitivist bilim anlayışının konu edindiği bilim etkinliği, belirli bir paradigmanın ürünüdür. Öyle ki, öncesindeki paradigma da, paradigmatik bir etkinlik olduğu ölçüde bilimsel olmakla birlikte, yöntem ve 'olgu' (konu) belirlenimleri bakımından modern bilimden radikal bir biçimde farklıdır. Buna karşın, paradigma içerisinde kalındığında bu fark iki tür bilimsellik arasındaki fark olarak algılanmaz. Bunun yerine, bilim ile bilim-olmayan / bilim-dışı arasındaki fark olarak kavranır. Kuhn'un ifadeleriyle,

(...) paradigma geçerliliğini koruduğu sürece bir yanıt olduğunu bildiğimiz tür soruları seçmeye yarayan bir ölçüttür. Camiinin da bilimsel olarak kabul edeceği ya da üyelerini üzerinde çalışmaya teşvik edeceği tek tür sorun aşağı yukarı budur. Daha önceleri standart görülmüş olanlar da dahil diğer sorunlar, 'metafizik' oldukları gerekçesiyle reddedilirler. (...) Bir paradigma bu şekilde tüm bir bilim topluluğunu toplumsal önemi olan bir çok soruna sırf bilmece biçimine indirgenemeyecekleri için yabancılaştırabilir, çünkü bu sorunlar paradigmanın sağladığı kavram ve araç malzemesi ile ifade edilememektedirler (Kuhn, 2000: 96).

Bu duruma bağlı olarak, geniş anlamıyla iki farklı paradigmanın ürünü olan iki kuramın kuramsal terimleri denli empirik terimleri üzerine de örtüşmemesi ve bu bağlamda eş-ölçülemez olmaları paradigmatik yapının doğası gereğidir. Diğer bir deyişle, kuramsal terimlerin gönderimde bulunduğu şeylerin ontolojik varlığı ya da bunlara ilişkin ifadelerin köprü ilkeler / müteakabiliyet kuralları ile ilişkilendirildiği empirik terimler üzerinden doğrulanması ya da yanlışlanması paradigma-içi anlam taşıyan durumlardır. Aynı zamanda birer olgu tespiti olarak da değerlendirilebilecek olan empirik terimler (gözlem önermeleri) genelde ait oldukları paradigmanın, özelde ise kuramın diliyle betimlenirler. Diğer bir deyişle, kuramsal terimler denli kurama –görme biçimine- aittirler. Gerçekliği farklı görme biçimleri daima olanaklı olsa da, bir bakış aynı anda iki görme biçimini bünyesinde taşıyamaz. Bu nedenle, "*doğaya bakış açımızı belirleyen bir ilk paradigma bulduktan sonra, artık paradigma olmadan araştırma yapmak diye bir şey söz konusu olamaz. Bu yüzden de bir paradigmanın reddi, bir diğerinin yerini almasıyla eşzamanlı değilse, reddedilen paradigma değil bilim olur*" (Kuhn, 2000: 142). O halde, aynı gerçekliğe (gerçekliğin aynı parçasına) yönelmiş olsa da iki farklı paradigmatik bakış, bir diğerinin için parçasını (kuramsal terimlerini, empirik terimlerini, problem çözme biçimini ve hatta problemlerini) bilim-dışı görecektir. Böylelikle, örneğin, pozitivism ile realizm arasındaki kuramsal farka ilişkin tartışma empirik terimlerin de paradigma-bağımlı / kuram-yükü kılınmasıyla anlamdan düşürülmektedir.

¹² *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nin ilk baskısında 'paradigma'nın tanımının net olarak verilmediği ve hatta terimin "*yirmibirden fazla farklı anlamda kullanıldığı*" yönünde bir eleştiri de söz konusudur (Masterman, 1992).

Kuhn'a göre, bilimin tarihsel gelişim modelinde geniş anlamıyla paradigmaların çoğullaştığı (paradigmatik bakışın çoğul olduğu), diğer bir deyişle gerçekliğe en az iki farklı paradigmadan bakılabildiği iki dönemden söz edilebilir. Bunlar, bilim adını alan tüm disiplinlerin kendi tarihlerinde bir kez yaşadıkları paradigma-öncesi (diğer bir deyişle bilim-öncesi) dönem ve bilim etkinliğinin zamansal olarak büyük bir bölümünün çatısı altında gerçekleştiği olağan bilim döneminin krize / bunalıma girdiği ve en az bir tanımlanmış problemi ısrarla çözemediği bunalım-dönemidir. Kuhn'un ifadeleriyle,

Bilhassa paradigma-öncesi devirlerin şaşmaz bir özelliği hangi yöntemler, sorunlar ve çözüm kistaslarının geçerli olacağı konusunda sık sık ve oldukça derin tartışmaların yapılmasıdır, ama hemen belirtelim ki bu tartışmalar herhangi bir anlaşma ile sonuçlanmaktan çok, çeşitli fikir okullarının birbirinden ayrışmasına yarar (Kuhn, 2000: 108).

Bir problem çözme biçiminin, yine kendi belirlediği problem alanında başarılı bir çözüme ulaşmasıyla, paradigmanın getirdiği bilişsel değerlerin karakterize ettiği bir bilim topluluğu da kendisini gösterir. Bu topluluk 19. yüzyıl sonrasında kendisini üniversitelerdeki bölümler, kürsüler, anabilim dalları ya da çeşitli akademik topluluklar, dernekler olarak göstermiştir. Böylelikle, "*geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma*" (Kuhn, 2000: 67) anlamına gelen olağan-bilim dönemi başlar.

20. yüzyılda "*İki Kültür*" kavramsallaştırmasındaki genel ayrımı da temellendiren, akademik bölümler, anabilim dalları ya da bunlar tarafından kabul görmüş bir akademik topluluğun kendisini gösterdiği dönem olağan-bilim dönemidir. Bilim insanı, dünyanın (doğanın / gerçekliğin) gerçekte nasıl olduğunu bildiği varsayımı üzerine etkinlikte bulunduğu ve zamanının büyük bir bölümünü (hemen hemen tamamını) içinde harcadığı bu dönemde, paradigmatik olsun ya da olmasın diğer 'zayıf' görme biçimlerini bilim-dışı olarak konumlandırır.¹³ Bu dönemin temel niteliği dışarıda kalması gerekene (bilim-dışı ya da disiplin-dışı) ilişkin bir ölçüt sağlamasıdır. Bununla birlikte, bu dönem çalışmalarını yapan bilim insanını alanını her seferinde baştan aşağı yeniden kurmak, ortaya attığı her kavramın kullanılmasını haklı göstermeye çalışmak zorunda kalmaktan korur. Böylece, daha öncekilerin başaramadığı ölçüde, belirlenmiş alan içerisinde derinleşmenin olanağı da açığa çıkar. Bununla birlikte, geniş anlamıyla paradigma modeli içerisinde ele alındığında 'çok-paradigmallık' bilim-öncesi dönemin bir özelliği olduğundan¹⁴, bilimsellik içerisinde kalınarak çok-paradigmalı bir disiplin geliştirebilmek ya da çok-paradigmalı bir disiplin çatısı kurabilmek olanaklı değildir.

(...) paradigmaların birbirinden ayrıldığı tek bağlam öz değildir, çünkü paradigma yalnızca doğaya değil, kendisini üreten bilime de yönelik bir yapıdır. Paradigmalar yöntemin, sorunsal alanının, belli bir zamanda herhangi bir olgun bilim dalı için kabul edilmiş çözüm ölçütlerinin de kaynağıdır. Böylece yeni bir paradigmanın kabul görmesi çoğunlukla ilgili bilim dalının yeniden tanımlanmasını zorunlu kılar. (...) Daha önce var olmayan ya da önemsiz sayılan sorunlar yeni bir paradigma ile önemli bilimsel başarıların esası haline gelebilir. Sorunlar bu şekilde değişirken gerçek bir bilimsel çözümü basit metafizik kurgudan, söz oyunundan ya da matematik eğlencesinden ayırt eden ölçüt de değişime uğrar. Bilimsel bir devrim sonucu ortaya çıkan olağan-bilim geleneği ile ondan önceki gelenek birbirleriyle bağdaşmadıkları gibi, ortak bir ölçüyü de paylaşmalarına olanak yoktur (Kuhn, 2000: 168).

Geniş anlamıyla paradigma terimi, sonraki çalışmalarında Kuhn tarafından yeniden gözden geçirilerek büyük oranda terk edilir. Olağan bilim dönemini belirleyen ve bilim topluluğu üyeleri için ortak bağ olarak paradigmanın (ya da paradigmalar dizisinin) yerini *disipliner matriks* (disciplinary matrix) terimi almıştır (Kuhn, 2000: 246). Disipliner matriks dört öğeden ('simgesel genellemeler', 'modeller', 'değerler', 'arketipler olarak paradigmalar') oluşan bir ağıdır. Böylelikle, paradigma, disipliner matriksin bir alt bileşenine gönderimde bulunan bir terim halini alır.

'Simgesel genellemeler', bilim topluluğunun genelde sorgulamaksızın ortaya attığı ve özellikle doğa bilimlerinde mantıksal biçimde (formel olarak) dile getirilen ifade biçimleridir. "F=m.a" gibi tam

¹³ Bu bağlamda, sosyal bilimler 'zayıf' görme biçimleri olarak 'güçlü' görme biçimine (hakim paradigmaya) yaklaştıkları ölçüde bilimselleşirler.

¹⁴ Kriz döneminde açığa çıkan alternatif paradigma(lar), ancak kendilerini kanıtlayıp krizi ortadan kaldırdıktan sonra kabul görmüş, meşru bilim yapma biçimi olarak konumlanırlar. Diğer bir deyişle, kriz döneminde çok-paradigmallıktan değil, alternatif paradigmalardan söz edilebilir.

anlamıyla simgesel olabilecekleri gibi, "etki tepkiye eşittir" ya da "elementler sabit (değişmez) ağırlık oranlarında birleşirler" gibi sözcüklerle de ifade edilirler. Kuhn, bir bilim dalının gücünün bu tür simgesel genellemelerinin sayısı ile doğru orantılı olduğunu savunduğunda (Kuhn, 2000: 245), araştırma nesnesi olarak doğa bilimlerini temel aldığını ve pozitivist kuramsallaşma hedefini başka bir bağlama taşıyarak koruduğunu açığa vurur. Simgesel genellemeler, pozitivist kuramsallaşma hedefini / ölçütünü korumaya yönelik bir öğedir

"Modeller" olarak adlandırılan ikinci öge, "ortak ilkeler düzeyindeki inançlar" olarak "metafizik paradigmlar" ya da "paradigmların metafizik kısımları" biçiminde anılan öğedir. Kuhn'un bu öge için verdiği örnek yine doğa bilimlerinden (Kuhn, 2000: 248, 249). Bu modeller, genellikle ontolojik kuramlarla benzer işlevler görerek, gerçekliğin yapısına ilişkin ortak inançların oluşmasına neden olurlar. Kuhn'a göre bunlar, bilimin mutlak değişmez olmasa da daha kalıcı ve yaygın olan özellikleri, tarihsel incelemenin de şaşırtıcı bir tutarlılıkla gösterdiği gibi bir üst düzeydeki yarı-metafizik ilkelerdir. Kuramsal terimler, bu modellerce belirlenirler. Modeller, bir kez metafizik ve yöntemsel açıdan etkilenerek oluştuğunda bilim insanına evrenin / gerçekliğin hangi tür nesnelere içerip, hangilerini içermediğini 'dikte' eder. Yöntem, bu modellerle neyin ulaşılabilir / ulaşılması gereken olduğunun belirlenmesinin ardından, ona nasıl ulaşılacağına ilişkin belirlenmesi olarak kendisini açığa vurur. Böylelikle, gerçekliğe ilişkin model bilim insanlarına araştırma sorunlarının çoğunlukla neler olması gerektiğini de öğretir (Kuhn, 2000: 100, 101).

Sosyal bilimler söz konusu olduğunda, 'insan modelleri' de bu kategori altında yer alır. Bunlar, sosyal bilimlerin doğrudan ya da dolaylı (toplum dolaylı) nesne kabul ettiği 'insan'ın niteliğine / niteliklerine ilişkin kabullerdir. Örneğin, insanın çevresiyle ve mekânla kurduğu ilişkide, insanın belirli niteliklerinin belirleyiciliği ya da belirlenime açıklığına ilişkin kabuller, iki farklı determinizm üretebilecek temel modelsel kabullerdir. Daha genel anlamda, tüm sosyal bilimler için, Kuhn'cu disiplinler matriksinin ögesi konumunda görülebilecek dört model belirlenebilmektedir:

Bu biçimde tanımlanan modelleri; 1) Monadik İnsan Modelleri¹⁵, 2) Biçimlendirilebilen İnsan Modelleri, 3) İlişki İçinde Aktif İnsan Modelleri, 4) Varoluşsal İnsan Modelleri olarak dört ana grup içinde toplayabiliriz. **Bu model türlerinden birinin seçilmesi çoğu kez beraberinde gizil olarak bir toplum ontolojisi seçimini de getirmektedir** (Tekeli, 2008: 20 [vurgu bana ait]).

Üçüncü öge, farklı topluluklar arasında daha geniş çapta ortaklaşmayı sağlayan "değerler"dir. Bunlar, pozitivistin olgu / değer ayrımıyla gönderimde bulunduğu anlamda 'değerler' değil, bilim insanlarını 'bilim topluluğu'na dahil eden olumsal ilkelerdir. Bu ilkeler olumsal olmakla birlikte, bir kısmı tarihsel olarak çok derine kök salmıştır ve bir etkinliğin bilimselliğini belirleyecek ölçüde etkilidir. Örneğin, nicel öngörülerin nitel olanlara tercih edilmesi, bırakılan hata payı ne olursa olsun, öngörünün belli bir alanda tutarlı bir şekilde doğrulanması gerektiğinin kural olarak kabul edilmesi gibi belirlemeler, bilimsel bir kuramın bulmacaların tanımlanmasını ve çözümlenmesini sağlaması gerektiği, mümkün olduğunca basit, kendi içinde tutarlı ve inanılır olmaları gerektiğine ilişkin genel kabuller değerler kategorisi altında yer alır. Kuhn, bilimin toplumsal yararı olması ya da böyle bir yararın gereksizliği gibi inançları "değerler"e dahil eder (Kuhn, 2000: 250).

Kuhn'un "değerler" başlığı altında sıraladığı 'inançlar' ya da 'kabuller'in büyük bir kısmı, pozitivist bilim felsefesinin 'modern bilim'i ya da 'bilimsel devrim'i tanımlarken belirlediği / teşhis ettiği genel ve ayırıcı özelliklerle örtüşmektedir.¹⁶ "Değerler", iki kuramın karşılaştırılması ve 'ilerleme'nin tespit edilebilmesi

¹⁵ Bir toplumu incelerken bölünemez en küçük birim olarak insanı kabul eden yaklaşımlar olarak tanımlanan bu modelin (bkz. Tekeli, 2008: 21) sosyal bilimlerde baskın olduğu tarihsel dönemle doğa bilimlerinde atomcu anlayışın baskın olduğu dönemin olası örtüşmesi, bilim felsefesi ve Kuhn'un disiplinler matriks kavrayışı açısından 'bilimsel bakış biçimi'ndeki modelsel ortaklığı açığa çıkarabilecek bir araştırma konusudur.

¹⁶ Örneğin, keşif bağlamı – doğrulama bağlamı ayrımını öne süren (Reichenbach, 1938: 7) ve bir hipotezin bilimselliğinin doğrulama bağlamı içerisinde (doğrulanabilir / yanlışlanabilir önermeler içerip içermediği, kuramsal terimleri ile empirik terimlerinin bu bağlamda ilişkilendirilip ilişkilendirilmediği, hipotezin öngörülerinin nicelleştirilebilirliği vb.) belirlendiğini savlayan bir görüş (Hempel, 1966: 72; Carnap, 1966: 232), Kuhn'cu anlamda paylaşılan ortak "değerler"e ilişkin bir denetlemeden başka bir şey değildir.

için bir denetleme ölçütü sağlar görünmekle birlikte, bu denetleme bağlayıcı bir güce sahip değildir. Çünkü, değerleri paylaşmamak gibi olanak her zaman açıktır ve Kuhn için 'bilimin oluşturucu değerleri' kuramsal belirlemelerden öte, pratik uzlaşımlar olarak açığa çıkmaktadırlar. Bunların pratik uzlaşımlar olduğunun göstergesi, bir çalışmanın (özellikle farklı kuramların ya da farklı kuramlara ait çalışmaların) bilimsel olup olmadığını ya da belirli bir bilim dalı altında meşru bilimsel bir çalışma olarak kabul edilip edilemeyeceğini belirlemek üzere değerlere başvurulduğunda açığa çıkan durumdur. Öyle ki, farklı değerlerin çeşitli nedenlere bağlı olarak ayrıştırılmaları ve tek tek ölçüt olarak kabul edilmelerinin farklı seçimlere (kuram-seçimlerine ve bilimsellik belirlemesine) yol açabilmektedir.

Bu bağlamda, Kuhn'un çalışmalarında doğrudan üzerinde durulmasa da, -disipliner- değerler dolaylı bir biçimde 'disipliner diğer(ler)' kategorisini de açığa çıkarır. Buna göre,

disiplinler, bir de dışta bıraktıkları diğer nesnelere "diğer"(ler) yaratırlar. Disiplinlerin (ve onların sahiplerinin) dışta bıraktıkları, iki anlamda "diğer"dir: Bir, kesinlikle disiplinlerine almaya layık görmedikleri, değer vermedikleri ve diğerleştirdikleri *diğer*; ikincisi de diğer disiplinlerin nesnelere olan "diğer"ler. Bir de hiçbir disiplinin içlemediği diğerler olabilir (Teymür, 2008: 271).

Kuhn bağlamında bu dolaylı kategori, pozitivist anlamda farklı olgu kümelerinin farklı disiplinlere neden olması gibi, disiplinler değerlerin farklılaşması oranında 'diğer' disiplinlere neden olur. Fakat bu kez, ortak modeller ve değerlerce kapsanan 'mekân' gibi bir ögenin farklı disiplinlerce (coğrafya, şehir ve bölge planlama, jeoloji, sosyoloji vb) 'diğerleştirilememesi'ne bağlı olarak disiplinler sınırların ortadan kalkması ya da oldukça zayıflaması¹⁷ söz konusu olabilmektedir.

Çoğullaşmanın esas olarak görüldüğü 'arketip (örneklik [exampler]) olarak paradigma'lar matrisin dördüncü ögesidir. Bu tür arketiplerin (örneklikler) bilimin üst-yapısını sağlamadaki rolleri, matrisin diğer ögelerinden daha fazladır (Kuhn, 2000: 251, 252). Bunlar, bilim öğrencilerinin eğitimlerinin başından itibaren karşı karşıya oldukları ve eleştirel olmaktan uzak bir biçimde içselleştirdikleri somut bulmaca (problem) çözümleridir. Meslekten bilim insanlarının araştırmalarında karşılaştıkları süreli yayınlarda yer alan ve onlara örnekler halinde işlerin nasıl yapıldığını öğreten teknik problem çözümleri de bu arketipler (örneklikler) içerisinde yer alırlar. Bu arketipler (örneklikler), bilim insanlarına daha yolun başındayken gerçekliği nasıl görmeleri gerektiğine ilişkin bir 'alışkanlık' kazandırır. Bunlar, içlerinde simgesel genellemeleri, modelleri ve değerleri örtük olarak taşıyan öğretici ve kimi zaman da çözüm örnekleri olarak yol gösterici öğelerdir. Bu anlamda, çok-paradigmallık, çok-boyutlu problem alanlarında açığa çıkar. Her bir arketip (paradigma), problemin bir boyutuna ilişkindir. Burada sorun, çok-boyutlu problem alanını tek bir disiplin çatısı altında toplayan ögenin ne olduğuna ilişkin olarak açığa çıkar. Çünkü, pozitivism açısından, yöntemsel ve 'modelsel' birlik¹⁸ olgu alanlarının ayrışması sonucu disiplinlere bölünürken, Kuhn'cu konvansiyonalizmde yöntemsel ve modelsel birliği sağlayabilecek olan disiplinler matristeki ortaklaşma kuramsal olmaktan çok pratiktir ve oldukça kırılığandır.

2.Coğrafya Disiplininin Ard-alanlara Göreli Konumu

Bilim anlayışlarının birer ard-alan olarak coğrafya disiplininde oynadıkları rol, coğrafi bilginin bilimsel coğrafya disiplinine dönüşümünde açığa çıkmıştır. Bu bağlamda, Harvey'e göre, bütün toplumlar, sınıflar ve sosyal gruplar ayırıcı ve belirgin bir coğrafi kavrayışa (geographical lore) sahiptir ve bu bilgi deneyim ile elde edilmiş ve toplumsal olarak kodlanmıştır. Bu kavrayış, mekânsal ya da çevresel genel bir imge oluştururken, bununla birlikte disiplinler bir bilgi formu -'coğrafya'yı- da üretir. İşte bu -bilimsel- bilgi, (Baconcu ve pozitivist hedefle örtüşecek biçimde) insanları 'doğal' afetlerden,

¹⁷ Bu durumun göstergesi, özellikle sosyal bilimler alanında sıkça kullanılan (kullanılmaya başlanan) çok-disiplinlilik (multi-disciplinarity), çoğul-disiplinlilik (pluri-disciplinarity), disiplinlerarasılık (interdisciplinarity), disiplinleri-kesme (cross-disciplinarity), disiplinler-üstülük (transdisciplinarity) gibi ifadelendirilen varyasyonel terimdir (bkz. Teymür, 2008: 272).

¹⁸ Kuhn'cu terminolojiyle pozitivist yaklaşımın modelsel birliği, söz konusu olan ister doğa ister sosyal bilimler olsun, bilimin konusunun / nesnesinin sadece ve sadece olgular olduğu ve bu olguların kendilerinde belirlenmiş olarak bilime verili oldukları kabulü üzerinedir.

kısıtlamalardan ve dışsal baskılardan 'özgürleştirmek' için kullanılabilmesi gibi (1789 sonrası sosyal bilimsel bilginin hedefi ile örtüşecek biçimde) doğaya ve diğer insanlara egemen olma arayışında, sosyal sonuçlar elde etmek için fiziksel ve sosyal çevreyi biçimlendirmek yoluyla sosyal yaşama alternatif coğrafyalar inşa etmek için de kullanılabilir (Harvey, 1984: 2). Coğrafi bilginin, bilimsel coğrafyaya dönüşümünde her iki yönelim de iç içedir. Harvey'in 'burjuva çağı' olarak adlandırdığı bu dönüşüm çağında (1789 sonrası) bir bilim olarak coğrafya doğal ve sosyal fenomenlere 'şeyler' (olgular) olarak yaklaşır ve onları manipülasyonun, yönetimin ve faydanın konusu haline getirir (Harvey, 1984: 3). Bu bağlamda fiziksel ve sosyal çevreyi biçimlendirmek (değiştirilebilir olanın nasıl değiştirilebileceğinin yine bilimsel olarak öngörmek) söz konusu olduğunda, doğa bilimleri örneğinde açık olarak görüldüğü gibi, kuramsallaşma (pozitivist imgeyle tam uyumlu bir biçimde) kaçınılmaz bir gerek-koşuldur.

Bu kaçınılmazlığa karşın, kuramsallaşma hedefinin sosyal, siyasal ve ekonomik olayları konu edinen sosyoloji, iktisat ve siyasal bilimler (Wallerstein'in ifadesiyle, 19. yüzyılın nomotetik sosyal bilimleri (Wallerstein, 2013b: 29)) için geçerli olduğunu ve 'beşeri' anlamda coğrafyaya düşen görevin bu disiplinlerin ürettikleri bilgiyi 'haritalandırmak'la sınırlı kalması gerektiğini öne sürenler, coğrafyayı diğer sosyal bilimlerin kartograflığı rolüne indirgemektedirler. Buna karşın coğrafi farklılaşma ve mekânsal bağlam, toplumsal değişimin, süreçlerin ve yapılanmanın sonucu olmaktan çok bunların nedenlerinden birisidir. Diğer bir deyişle, coğrafi mekân ya da bağlam pasif ve nötr bir unsur ya da sadece bir platform değil, açıklamanın bir parçasıdır. Bu nedenle, sosyal nedenselliğin coğrafi konfigürasyonunun anlaşılması da kuramsallaşma hedefine tâbidir (bkz. Kaya, 2010: 238, 239). O halde mekân, fiziki coğrafyada olduğu denli beşeri coğrafyada da hakkında kuramsal bilgi üretilebilecek bir 'olgu' ya da 'olgu alanı'dır. Fakat, coğrafyanın sosyal bilim kanadında disiplinin epistemolojisine ilişkin meta-tartışmaların ve bu tartışmalara katılmasa bile bunların örtük sonuçlarının somut göstergeleri olan çalışmalar, diğer sosyal bilim disiplinlerine oranla kurama ve kuramsallaşmaya mesafeli durdukları görülmektedir. Lacoste'un tespitiyle,

en azından doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin kavşak noktasında olması ve bu çok sayıda bilimden 'ödünc aldıklarının' sayısı itibarıyla bu disiplin, geniş epistemolojik tartışmaları teşvik etmeliydi; oysa coğrafyacılar 'soyut düşünceler' konusunda bir aldırma hali gösterdiler ve çoğu zaman 'basit zihniyet' ile gurur duydular (Lacoste, 2014: 101).

Bu mesafenin epistemolojik gerekçesi, mekânı ve mekânsal ilişkileri pozitivistçe olguya ya da bir olgu alanına indirgemekle kuramsallaşma hedefi arasındaki gerilimdir. Comte'un ifadeleriyle, "*gerçek teorilerin oluşması için gözlem yapmanın gerekliliği ve en az bunun kadar zorunlu olan, kendi başlangıcı üzerine sürekli gözlemlere girişmek için teorilerin gerekliliği arasında sıkışmış insan zihni*" (Comte, 2001: 35) teolojik ve metafizik evrenin ayartısına kapılarak gözlemlenemez olan şeylerin ontolojik varlığına dayanan nedensel bir araştırmaya girişmemelidir. Oysa, "*sosyolojik [sosyalbilimsel] açıklamalar özel olay veya fenomenlerin nedenlerine işaret etmek için 'sosyal' veya 'toplum' gibi kavramları kullanır. (...) Ancak toplumu gözlemleyip gözlemlemeyeceğimiz açık değildir. Çünkü gözlemleyebildiklerimiz sadece kimi göstergeler, öğeler ve sonuçlardır*" (Keat ve Urry, 2001: 123). Benzer bir biçimde, toplumun kendisinin bir olgu olarak gözlemlenebilirliğine ve daha önemlisi 'ölçülebilirliğine' ilişkin sorun, sosyal bilim bağlamında insanla / toplumla ilişkisi bağlamında 'mekân' için de kapsayıcı niteliktedir. Bununla birlikte, bu kavramları kullanmadan ya da gönderimde buldukları şeylerin varlıklarını öne sürmeden tatmin edici bir bilimsel açıklama verilip verilemeyeceği de açık değildir. Çünkü, pozitivistçe izi sürülen değişmez ve sabit dizileri ["*fenomenlerin gerçek yasalarını yani onların değişmez art arda geliş ve benzeşim ilişkilerini*" (Comte, 2001: 33)] üreten 'toplum', 'sınıf' ve hatta 'mekân' gibi kavramların gönderimde bulunduğu şeylerdir. Pozitivist tutum, bunların sayısı mümkün olduğunca artırılması gereken gözlemler sonucu 'kendiliğinden' açığa çıkan kavramsallaştırmalar olduğunu ve sosyal bilimlerce kullanılan bir ölçüm aracı olarak anket ve istatistik çalışmalarıyla hem sınınanan hem de empirik veriyle ilişkilendirilen 'kuramsal terimler' olduğunu kabul eder.¹⁹ Carnap'ın empirik terimlerden kuramsal terimlere geçiş sorununa ilişkin doğa bilimlerinden verdiği örnek, sosyal bilimler ve bu çerçevede coğrafya için de geçerlidir.

¹⁹ Pozitivist yaklaşım, 'sınıf' kavramını gelir, servet, statü veya eğitim fırsatlarındaki gözlemlenebilir eşitsizliklerle özdeşleştirir. Yani, 'sınıf' eşitsizliğin nedeni değil, eşitsizliğin tespitidir.

'Molekül' terimi kesinlikle gözlemlerin sonucu olarak açığa çıkmamıştır. Bu nedenle, gözleme dayalı genellemelerin miktarı ne olursa olsun hiçbir zaman bir moleküler süreçler kuramı üretemeyecektir. Böylesi bir kuram başka bir yoldan açığa çıkmak zorundadır. Kuram, olguların genellemesi olarak değil, bir hipotez olarak ifade edilir. Bundan sonra, hipotezler bir empirik yasanın belirlenmiş sınama yollarına benzer bir biçimde test edilirler. (...) Türetilen empirik yasaların daha önce bilinen ve doğrulanmış yasalar olup olmadığına ya da yeni yasalar olup, yeni gözlemlerle doğrulanacak olmalarına bakılmaksızın, türetilmiş böylesi yasaların doğrulanmaları kuramsal yasaya dolaylı bir doğrulama sağlar (Carnap, 1966: 229).

Benzer bir biçimde, yapılan gözlemlerin sayısı 'sınıf' gibi bir kavramı ve 'sınıf' – 'mekân' ilişkisine dair açıklayıcı bir kuramı üretemez. Bir hipotez olarak ifade edilen bu gibi bir kavram, pozitivist sosyal bilimlerin ölçüm ve sınama aracı olan anket ve istatistik çalışmasını da doğrudan etkiler. Çünkü, anket çalışmasının düzenlenmesi (soruların biçimlendirilmesinden hedef alanın belirlenmesine dek) sınıanan kuramca / kavramca belirlenir. İstatistik çalışması da, ister bu tür anket sonuçlarına isterse de gözlemlenmiş olgu kayıtlarına dayansın, bu kayıtlarda (kuramca / kavramca ön-belirlenmiş) belirli bir şeyin aranmasına dayalıdır. Diğer bir deyişle, sosyal olgunun orada-dışarıda bir şey olarak var olduğunu ve onu tespit eden ve bu tespiti sınavan bilim insanından (ve dolayısıyla kuramdan) bağımsız olduğunu savlayan pozitivist sosyal bilim yaklaşımı, olguların nedensel açıklamasını vermek için başvurduğu kavramların gerçekliğini konu edinmezken, bu kavramların sınama araçlarına etki etmesini de engelleyemez. Bu, pozitivist yaklaşımın, sosyal istatistiğe dayalı çözümlemelerinde, kuramsal ve empirik (gözlenebilir) arasında katı bir dikotominin olduğunu kabul etmesinin (var saymasının) ürettiği bir çelişkidir. Oysa, "tüm istatistikler bir kavram sisteminin ürünü olup bir dizi teknik ölçme araçlarıyla ilgilidir. Bunların hepsi de teori bağımlıdır" (Keat ve Urry, 2001: 147).

Diğer taraftan, kuramsallaşmadan ve dolayısıyla kuramsal terimlerden uzak durarak, bir tür empirik veri koleksiyonuyla yetinmek olası bir çelişkidir kaçınmanın yolu olarak görülmüştür. Bu pozitivist yaklaşımın olgudan kopmama ve kuramsallaşma hedeflerinden ilkinin koruyarak ikincisini askıya almaktır. Bu bağlamda, tümdengelsel-yasal (deductive-nomological explanation / D-N) ve tümevarımsal-istatistiksel (inductive-statistical / I-S) açıklama modellerine eklenilecek idiografik model, olgu alanının kuramsallaşmaya izin vermediği gerekçesiyle, olanı olduğu gibi tümüyle empirik gözlem temelinde betimlediğinde, olgudan kopmama ilkesiyle pozitivist yaklaşımına yaklaşır. Coğrafya örneğinde, coğrafyanın akademik bir disipline dönüştüğü ilk dönemlerde gördüğü temel fonksiyonların, "(1) kültür ve topluluklar hakkında lokasyonel kartografik bilgiler sunmak; ve (2) fiziki çevre ve o çevrede yaşayan insanlar konusunda betimleyici bilgiler aktarmak" olduğu ifadesi (Kaya, 2010: 228), bu yaklaşımın tarihsel tespitidir. Görünüşte –olgulardan kopmamak anlamında- pozitivist bir tutum gibi algılsa da, bu durum bilim felsefesi açısından farklı bir bağlamda ancak yarı-pozitivist bir tutumdur. İdiografik yönelimi benimseyen ve olanı olduğu gibi betimleyerek 'biricikliği' açığa çıkaran bölgeselci yaklaşımın kendisi bu 'yarı-pozitivist' nitelemesini kullanmasa ve hatta kabul etmese dahi, olguya ilişkin betimsel bilgi üretme kapisından bilim yapılanmasına dahil olur.

İdiografik yaklaşımın olgulara sıkı sıkıya bağlı kalan yönelimi ile pozitivist yaklaşımın olgulardan kopmama ilkesi arasındaki paralelliğin epistemolojik temeli, her iki yaklaşımın da empirizme dayanmasıdır. Felsefi anlamda sonuna dek tutarlı bir biçimde savunulan empirizm, duyumsanabilir olanın ardına geçen nedensel açıklamaları meşru bilgi alanının dışına atar. Çünkü katı doğrulanabilirlik ancak ve ancak doğrudan deneyime gönderme yapan ifadeler için olanaklıdır ve bu ifadelerin gönderimde bulunduğu deneyimin konusu (ontolojik temel) duyularla tecrübe edilen şeylerdir (olgulardır). Empirik bir koleksiyon olarak toplanmış olan verilerin kendiliğinden, tümevarımsal olarak –olanaklıysa- kuramı doğruracağı, değilse gerçekliğin tasviri olarak meşru bilgi sınırları içerisinde işlev göreceği kabulü, ontolojik temeli olgu, epistemolojik yönelimi empirizm olan tüm yaklaşımların olanaklı ortak sonuçlarından biridir. Nedenselliğin doğrudan gözlemlenebilir olmaması, felsefi / epistemolojik bağlamda nedensel açıklama olarak kuramsallaşmayı problemlilik kılarken, özellikle sosyal bilimlerde ve (beşeri) coğrafyanın 1950 öncesi döneminde idiografik yaklaşımı güçlendirir. Bu çerçevede,

empirizmde bilgi tasvir edilir yani coğrafi anlamda nerede olduğu gösterilir. Ancak neden orada olduğu ile ilgili açıklama yoktur. Bu nedenle empirizm coğrafyada idiografik gelenek içerisinde yerlerin ve bölgelerin tanımlanması, varolan fiziki, sosyal ve ekonomik olguların olduğu gibi aktarılması veya betimlenmesi şeklinde kendini göstermiştir (Yavan, 2005: 407).

Bu dönemde kuramlardan bağımsız, tespit edilebilir olgulardan ve doğrulamadan bahseden ve bilimsellik vurgusunu bu ikisinde tutan bir pozitivist karşısında, idiografik yaklaşımı benimsemiş bir sosyal bilimcinin (coğrafyacının) kendisini 'yabancı' hissetmemesinin nedeni paylaşılan ortak ontoloji ve epistemolojidir. Pozitivizmin kuramsallaşma ve bilimsel bilginin öngörü gücü (pratik amaçlar için kullanılabilirlik) üzerine vurgusundaki ayrılaşma, bu bağlamda yöntem olarak tümevarım ilkesinin gölgesinde ikincil konumda kalır. Hempel ve Carnap örneğinde olduğu gibi, kuramsallaşma ve kuramsal terimler bilim felsefesinin merkezi konusu haline geldikçe ve özellikle yöntemin belirleyici unsurunun tümdengelim ve olgu tespitinin çoğu zaman öncel olarak kuramı gerektirdiği anlayışı güçlendikçe ayrılaşma belirginleşir. Fakat bu belirginleşme yine de coğrafya çatısı altında fiziki coğrafyanın neredeyse pür pozitivismi ile idiografik yönelimli beşeri / bölgesel coğrafyanın aynı trende 'kompartmanlara' ayrılmasını gölgelemez. Wallerstein'in "*methodenstreit'in sahte yirticiliği*"na bağlı olduğu ilave kurumsallaşmalar (2013b: 105) tam da coğrafyanın bu durumuyla tam uygunluk göstermektedir. Lacoste'un bu disiplin içi kurumsallaşmaya ilişkin ifadeleri ise, ard-alandaki 'kuramsal boşluğun' tespiti niteliğindedir:

Coğrafyacılar, coğrafyanın varlık nedeninin "fiziki olgular" ile "beşeri olgular" arasındaki etkileşimlerin incelenmesi olduğu konusunda neredeyse hemfikir olsalar da pratiklerinde bu etkileşimlerle pek de ilgileniyor gibi görünmezler. Bazıları sadece "fiziki coğrafya" ile ilgilenirken (...) ötekiler temel olarak "beşeri coğrafya" ile ilgilenir. Bu yüzden coğrafyacıların çoğunun pratiği, öne sürdükleri prensiplerin yadsınması olarak görülür (Lacoste, 2014: 105).

Bununla birlikte, 1953 yılında Schaefer'in beşeri coğrafya bağlamında pozitivism temelli pozisyonu tartışmaya dahil edişi²⁰ temel bir epistemolojik tespite dayanır ve kuramsal boşluğu doldurmaya yöneliktir: Pozitivism açısından bakıldığında, konu alanındaki olguların 'biricikliği'ni (uniqueness) gerekçe göstererek, diğer bir deyişle, konu alanının kuramsallaşmaya izin vermediğini öne sürerek idiografik yönelimi benimseyen bu tutumun kendisini doğa bilimlerinin nomotetik yöneliminden ayırtması görüldüğü denli güçlü değildir. Schaefer'in işaret ettiği üzere, düşme hareketleri Galileo'nun serbest düşme yasasınca açıklanabilen iki taş, biçimlerinin tüm ince ayrıntılarında, renklerinde ve kimyasal yapılarında özdeş olmamak bakımından birbirlerinden farklılardır. Doğa bilimleri, başka bakımlardan birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, nesnelere ya da durumların (/olguların) ortaklaştığı değişkenler ya da dizinler kümesi keşfetmeyi başarmıştır. Bunun da ötesinde bu nesnelere geleceği bu değişkenler ya da dizinler bağlamında özdeş ve öngörülebilirdir. Diğer alanların bu düzeye ne zaman ulaşabileceği belirsiz olsa da, ilkece bu yolun kapalı olduğunu iddia etmek doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında geçersiz bir karşılaştırmaya dayanır. Sosyal bilimlerin kuramsallaşmakta zorlanmasının nedeni, konu alanının kendine özgü / biricik olgulardan oluşması değil, deneye izin vermemesine bağlanabilir. Fakat bu durum nihai bir olanaksızlığa işaret etmez. Sosyal bilimlerin birincil araştırma hedefi, değişkenleri tespit edebilmek ve bunlar arasındaki etkileşimin düzenliliğini açığa çıkarabilmektir. Değişkenler tespit edildiğinde, bunlara ilişkin yasalara (düzenliliklere) ulaşmak diğer bilimlerle aynı sürece tâbidir. İstatistiğe dayalı araştırma araçları bu süreçte sosyal bilimlerin modeline uygundur. Hempel'in de ifade ettiği gibi, olasılıklı yasalar (I-S Modeli) bilimsellik kriterini karşılayan açıklama biçimi için işlevseldir. Bu bağlamda, Schaefer'in ifadesiyle, "*sosyal bilimlerin sonuçta doğa bilimleri kadar mükemmel olup olamayacağı bir olgu meselesidir. Zorunlu bir biçimde o aşamaya ulaşılacağı iddiası dogmatik bir iddia olacaktır. Fakat karşıt iddia da eşit derecede a priori'dir*" (Schaefer, 1953: 243).

Bu yaklaşım coğrafyaya uygulandığında, idiografik yönelimin baskın olduğu bölgesel coğrafya çalışmasının konusu olan iki (ya da daha fazla) biricik / kendine özgü bölge arasındaki farkla, fiziğin konusu olan iki taş arasındaki sayısız fark karşılaştırıldığında ortaya çıkan ayrılaşma sadece bir derece meselesidir (Schaefer, 1953: 238). Buna bağlı olarak, tekil olguları (ölkeler, bölgeler ve bunların belirli

²⁰ Bu süreç 1950'li yıllarda olgunlaşmış olsa da, 1920'li yıllarda Barrows'un ve Sauer'in şu ifadelerinde de izlerini bulmak olanaklıdır : "Her bilimin vazgeçilmez öğeleri şunlardır: Ayrı bir alan ve denetleyici bir bakış açısı; bu bakış açısı, bilimin verilerinin genel doğruların ya da ilkelerin bulunması amacıyla düzenlenmesini sağlayacaktır" (Barrows, 2005: 45). "Sadece münferit olayları açıklamaya çalışan yani idiografik bilim yoktur. Coğrafya eskiden idiografik bir bilimdi, ancak uzun zamandan beri nomotetik olmaya çalışmaktadır ve hiçbir coğrafyacı onu eski düzeyine indirgemeye çalışmamalıdır. Herhangi birisi doğal kanunlar ya da nomotetik genel ya da nedensel ilişkiler hakkında ne düşünürse düşünsün, peyzajı, tekil, organize olmamış, ya da ilişkilendirilmemiş olarak düşünmenin bilimsel değeri yoktur" (Sauer, 2005: 60).

tarihsel kesitleri gibi) temele alan karşılaştırmalı araştırmaların anlamlı olabilmesi için, karşılaştırmanın hangi parametreler üzerinden yapılması gerektiğine ilişkin bir çerçeveye ihtiyaç duyulacaktır ki, bu çerçeve kuramsal bir yapıdır. Karşılaştırılan olguların sayısı arttıkça, nomotetik sonuçlar elde edilebilecektir (Tekeli, 2010b: 273).

Diğer taraftan pozitivist bilimsel açıklamanın tanımını (doğa bilimlerini model alarak), bilimin ilerleyişinin gitgide sayısını azaltmaya yöneldiği çeşitli özel fenomenlerle kimi genel olgular arasındaki bir ilişki kurmak olarak vermesi (Comte, 2001: 33) sosyal bilimlerin mevcut durumuna yanlış aktarılmaktadır. Özel fenomenlerin 'farklılığa' dayanan çoğulluğunu ortak değişkenlere bağlı genel olgularla ilişkilendirme girişimi olan açıklayıcı, kuramsal ve yasalı bilme ideali, gerçekliği tek yasayla açıklamaya çalışmak anlamına gelmez. Galileo'nun serbest düşme hareketine ilişkin açıklaması ideal bir ortamı (hava direncinin olmadığı ortamı) baz alır. Oysa, dünyada gerçekleşen serbest düşme hareketi daima belirli bir hava direncinin olduğu bir ortamdır. Bu nedenle, düşme hareketinin nasıl gerçekleştiğini açıklayan kuramın, örneğin düşen bir cismin ne zaman yere çarpacağına hesaplanması için, cismin yapısına göreli olarak ortamın direncini de hesaba katması, yani dirence ilişkin de bir açıklayıcı kurama sahip olması gerekir. Yapılan bir deneyde, Galileo'nun kuramına bağlı olarak yapılan hesaplamalarda dirence bağlı bir sapma gözlemlendiğinde, bu Galileo'nun kuramının yanlış olduğunu (ya da daha uç bir tepkiyle, kuramsallaştırmanın anlamsız, işlevsiz olduğunu / görülen sapmanın bu alanda kuramsallaştırmanın ve ona bağlı olarak öngörülebilirliğin olanaksız olduğunu) değil, serbest düşme hareketine ilişkin diğer yasaların / değişkenlerin de hesaba katılması gerektiğini gösterir. Bu örnekte olduğu gibi, bilimin amacı değişkenler arası etkileşimin düzenliliğini keşfedebilmektir. Benzer bir biçimde, coğrafyacının konu edindiği bir bölgenin tüm değişkenleriyle ya da içerdiği kendine özgü fenomenlerle bire bir örtüşen ikinci bir bölge olmaması, kimi değişkenler arası etkileşimde tespit edilen düzenliliğin bir hipotez oluşturması ve farklı bir bölgeye uygulanması için engel değildir. Farklı bir bölgede benzer ya da ortak bir düzenliliğe rağmen doğrulanamayan böylesi bir hipotez, esasında daha önce tespit edilememiş ya da etkileşimi hesaba katılmamış yeni bir değişkene (ya da değişkenler dizisine) işaret eder.²¹ Schaefer'in ifadesiyle, -henüz- her şey açıklanamadığı (bağlam göreli olarak tüm değişkenler tespit edilemediği ya da hesaba katılmadığı) için 'açıklama'nın kendisinden vaz geçmek bir kırılma noktasıdır ve bu bakımdan coğrafya diğer sosyal bilimlerle aynı gemidedir. Belirli bir ülkenin elli yıl sonra diktatörlükle mi yoksa demokrasiyle mi yönetileceğini ya da seçim sonuçlarını tam bir kesinlikle öngöremiyor diye sosyolojiden vazgeçmekle, benzer gerekçelerle nomotetik yönelimli coğrafyadan vaz geçmek arasında fark yoktur. Vazgeçmeye gönüllü böylesi umutsuz grupların seslerinin -yeniden- duyulur olması, -nomotetik sosyal bilimin başarısızlığının değil,- çağın entelektüel krizinin işaretidir (Schaefer, 1953: 239).

O halde, pozitivist bağlamında, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki fark, sınanabilirliğin ve kuramsallaştırmanın derecesinin mevcut durumda doğa bilimleri ile karşılaştırıldığında daha düşük olmasıdır. Fakat daha düşük demek, olanaksızlık anlamına gelmez. Örneğin, bir ile on arası skalada, bir sosyal bilim kuramının ya da ortak değişken tespitinin sınanabilirlik oranı iki bile olsa, skalada dokuz ya da on oranına denk düşen bir doğa bilimi kuramıyla karşılaştırma yaparak sosyal bilimlere 'bilimsel

²¹ Belirtmelidir ki toplumsal gerçekliğin karmaşık yapısının, yani yüksek sayıdaki değişkenler arasındaki düzenliliğin uzmanlaşmanın (derinleşmenin) ve gerçekliğin ancak parçalara ayrılarak anlaşılacağı kabulünün gereği olarak tek bir disipline açıklanamayacağı açıktır. Bir pozitivist olarak Schaefer'in örneğiyle, "*bir iktisatçı genellemelerini ya da yasalarını verili bir ekonomik düzene uyguladığında sadece pür ekonomik bir durumun karmaşıklığıyla değil, bu durumun içerdiği politik, psikolojik ve sosyal etkilerle de ilgilenir*" (Schaefer, 1953: 231). Coğrafi (mekânsal) değişkenlerin sosyal süreçte oynadığı rolü açıklamaya çalışan coğrafyacılar için temel motivasyon diğer her şey sabit kalırken, mekânsal düzenin şimdi olduğu halinden farklılaşması durumunda sosyal süreçte ne gibi değişimler olacağına araştırılmasıdır. Coğrafi determinizme neden olacak biçimde coğrafi izolasyonizme düşülmediği sürece, mekânsal değişkenlerle diğer sosyal değişkenler (ve hatta fiziksel değişkenler) arasındaki ilişkinin açıklanmasında, coğrafya diğer disiplinlerle işbirliğine gitmek zorundadır (Schaefer, 1953: 248, 249). Bu durumda sosyal bilimler arasındaki ilişkinin disiplinler-arası bir ilişki biçimi olmakla birlikte, kuramsallaştırırken bu biçimi aşarak bir tür bir-aradallığa evrilmesi gerektiği savı açığa çıkar. Bu sav, sosyal bilimlerdeki sınırların oldukça belirsizleşeceği –ve büyük oranda pozitivist dışında yer alan- çok-paradigmalı bilim anlayışını temellendirir niteliktedir. Bu durum aynı zamanda, özel olarak 'mekân'ın uzmanlığının, dolayısıyla disiplininin olup olamayacağı tartışmasını başlatır (bkz. Teymür, 2008: 269).

değil' demek ya da sosyal bilimlere farklı bir metodoloji önermek geçerli bir yargı değildir. Bu genel tespit coğrafyaya uyarlandığında, fiziki coğrafyanın kuramsallaşma oranıyla, beşeri coğrafyanın kuramsallaşma oranı arasındaki farkın da bir derece meselesi olduğu açığa çıkar.

Harvey'in vurguladığı üzere, coğrafyanın (ya da herhangi bir bilim disiplininin) tanımlanmasına yönelik bir ifade iki boyut içermektedir. Bunlardan ilki, konu edinilen fenomenin 'nasıl' (how) ele alınacağı, ikincisi ise 'ne'yin' (what) konu edinildiğidir. Diğer bir deyişle, ikinci boyut, ilk boyutta belirlenmiş yöntemin (yöntemlerin) disiplini tanımlayıcı bir sınırlılığa kavuşturmak üzere neye uygulanacağıdır ki bu disiplinin problem alanının belirlenmesidir. Harvey bu boyutu coğrafyanın felsefesi olarak tespit eder ve bu alandaki ülkeden ülkeye, gruptan gruba (bir başka terminolojiyle epistemik cemaatten epistemik cemaate) ve zaman içerisinde farklılaşmanın coğrafyanın doğası (ne olduğu) üzerine düşünceleri farklılaştıracak derecede belirleyici olduğunun altını çizer. Bu bağlamda ilk boyut, yani konu edinilen fenomenin nasıl ele alınacağı (Harvey için betimleme ya da açıklama) coğrafyanın metodolojisi olarak açığa çıkar ve coğrafi bilginin gerekçelendirilmesi üzerinedir. Böylece Harvey, disiplinin tanımının verilmesinde etkili ve belirleyici olan coğrafyanın felsefesi ve coğrafyanın metodolojisi arasında ayrıma gitmektedir ve belirli bir felsefenin benimsenmesinin belirli bir metodolojiyi ya da belirli bir metodolojinin benimsenmesinin belirli bir felsefeyi zorunlu olarak benimsemeyi getirmediyini vurgular (Harvey, 1971: 3-8).

Bununla birlikte, bir kez daha altı çizilmelidir ki, zorunlu olarak kuramsal terimleri (doğrudan gözlemlenemeyenlere gönderimde bulunan terimleri) içeren kuramsallaşma sürecinin bilimin vazgeçilmez koşulu olarak gören anlayış için öncelikli inceleme nesnesi özelden fizik disiplini olmak üzere doğa bilimleridir. Pozitivist yaklaşım açısından, bilimin birliğine yapılan vurgu, doğa bilimlerinin insan bilgisinin tek meşru formu olduğu düşüncesiyle birleştiğinde "embriyonik sosyal bilimler de eğer 'bilim' adına layık olmak istiyorlarsa, doğa bilimleri çizgisinde geliştirilmelidirler" (Keat ve Urry, 2001: 20) savını doğurur. Bu durumda da kuramsallaşan sosyal bilimlerin kuramsal terimlerinin gönderimde bulunduğu nesnelere sosyal gerçeklikteki ontolojik statüleri ve ilkece olanaklı olsa da edimsel olarak kuramsallaşmayan sosyal bilimlerin "bilimsellik" statüleri üzerine bir tartışma açığa çıkar.

Tartışmanın ilk boyutu, kuramsallaşma sağlandığı sürece kendi koyduğu sınırlara bağlı olarak konuşulamaz alanda yer alan fakat hakkında şüphe duyulması için hiçbir mantıksal nedenin de bulunmadığı nesnelere varsayımsal kabulü ile ontolojik gerçekliklerinin iddia edilmesi arasındaki farka ilişkindir. Bu fark epistemolojik ve felsefi açıdan önemli olsa da, bilim insanlarının çalışmalarında ve kendi çalışmalarına ilişkin kavrayışlarında edimsel bir fark yaratmaz. Konvansiyonalist bilim anlayışı içerisinde yer alan Thomas Kuhn'un kendi modeli bağlamında ifade ettiği biçimiyle "bilim topluluğunun dünyanın gerçekte nasıl olduğunu bildiği varsayımı üzerine kurulu" olan "olağan-bilim" (Kuhn, 2000: 62) tanımı pozitivist bilim modeli için de geçerlidir. Edimsel bir farkın açığa çıkmamasının nedeni bilim insanlarının, bilimin, orada-dışarıda olan gerçeğin doğru, açıklayıcı ve öngörü gücüne sahip bilgisini üreten, nesnel ve rasyonel bir etkinlik olduğu üzerine imgesel ortaklaşmasıdır. Bilime atfedilen nesnellik, olguların kuramlardan bağımsız olarak var oldukları ve bu olgulara gönderimli empirik kanıtların kuramların doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında yeterli ve gerekli koşulu sağladığı düşüncesinde temellendirilir. Rasyonalite ise, bilimselliğin ne olduğuna (bilim / bilim-olmayan ayrımına) ilişkin evrensel olarak belirlenebilir standartların / ölçütlerin var olduğu düşüncesinden açığa çıkar.

Bu ortaklaşmaya karşın, sosyal bilimlerin kuramsallaşma düzeyinin düşük olduğu ya da konusu gereği kuramsallaşmanın olanaksızlığı düşüncesi bilimsellik anlayışı açısından edimsel bir fark yaratır. Bu edimsel fark, 'sosyal bilimlerin', böyle adlandırılmalarına rağmen, kuramsallaşamalarına bağlı olarak esasında 'bilim' olmadıkları ve beşeri disiplinler²² olarak adlandırılmalarının doğru olacağı çıkarımında

²² 19. yüzyıl ortalarında doğa bilimleri ile kurulmakta olan sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi tümel-tikel / evrensel-tekil kutuplaşması üzerinden değerlendiren Alman kökenli çalışmalar, kurulmakta olan disiplinler için evrenselci açıklama yerine, konularına uygun olarak 'anlama'yı ve idiografik betimlemeyi önermiştir. Bu çalışmalar bağlamındaki adlandırma "tin bilimleri" (*Geisteswissenschaften*) ya da "kültür bilimleri" (*Kulturwissenschaften*)dir (Özlem, 2008: 59). Her iki adlandırma altında ele alınan disiplinlere önerilen anlama ya da idiografik betimleme yönteminin belirleyicisinin ilgili konu alanı olmasıyla ve evrensellikten vaz geçilirken 'nesnellik'ten ödün verilmemesiyle doğa bilimlerine yakınlaşma söz konusudur. Diğer bir deyişle, bu iki yaklaşım sosyal bilimleri 'İki Kültür' tartışmasında birinci kültüre yakınlaştırmır.

ifadesini bulur. Schaefer'e göre, coğrafyanın doğası ve kapsamı (kendine has alanı) üzerine yazan coğrafyacıların, (özellikle diğer sosyal bilimlere oranla daha yavaş ilerlemiş olmasına bağlı olarak) disiplinin varlığını haklılandırmaya yönelik 'savunmacı' tutumları, coğrafyayı kendine özgü yöntemiyle²³ diğer disiplinlerden tamamen farklı bir disiplin olarak konumlamıştır (Schaefer, 1953: 227). Buna karşın, kendine özgü yöntemiyle diğer disiplinlerden ayrılan alanların varlığı düşüncesine itiraz eden ve bilimin birliğini savunan pozitivism, daha önce de ifade edildiği üzere, 'kendine özgü yöntem' düşüncesini reddeder. Sosyal bilimler ya da özelde coğrafya söz konusu olduğunda, Schaefer de bilim modeline kaynaklık eden çalışma biçiminin doğa bilimleri olduğunu teyit eder. Ardından, 18. ve 19. yüzyıllarda doğa bilimlerindeki gelişmeyle (ilerlemeyle) birlikte yalnızca betimleme ve hatta kategorize etme edimiyle yetinen bir çalışmanın bilim adını alamayacağını açığa çıktığını ifade eder (Schaefer, 1953: 227). Bu bağlamda coğrafya tarihine ilişkin şu tespit açığa çıkan farkı doğrular niteliktedir:

Hem fiziki hem de beşeri coğrafyacılar tarafından benimsenen bu yeni (pozitivist) coğrafya, insanların yeryüzünü nasıl organize ettikleri ve kullandıklarının tanımlamak için kurallar bulmaya, yasalar koymaya, teoriler inşa etmeye girişerek, coğrafyayı hem akademik hem de sosyal bakımdan saygıdeğer, işe yarayan (uygulanabilen) gerçek bir bilim yapmaya çalışıyordu (Yavan, 2005: 410 [vurgu bana ait]).

Diğer taraftan, açığa çıkan bu edimsel fark, pozitivist bilim anlayışından kuramı empirik veri karşısında önelemesiyle ayrımlaşan konvansiyonalist bilim anlayışı çerçevesinde ele alındığında, nesnellik ve rasyonalite kavrayışlarının da sorunsallaştığı bir tartışmanın parçası haline dönüşür. Doğanın içkin düzenliliği gereği, kuramın, toplanan empirik verilerden kendiliğinden açığa çıkacağı düşüncesine karşı, ham görünen empirik verilerin dahi, embriyonik bir kuramca 'görünür' kılındığını öne süren konvansiyonalist yaklaşım, kuramın anlamını genişleterek kuramsallaşmayı bir hedef olmaktan çıkartır ve bir tür görme biçimi olarak başlangıca bir gerek-koşul olarak yerleştirir. Bu durumda, sorun kuramsallaşabilme ekseninden, nesnellüğün sorunsallaştığı bir ortamda gerçekliği farklı görme biçimleri olarak anlamı genişletilmiş kuramlar arasında bilimsellik ölçütünün nasıl tesis edilebileceği tartışmasına kayar.

Kuhn'un doğa bilimlerinde tespit ettiği biçimiyle 'bulmaca' kısmi anlamda bilimsel bir problemdir. Olağan bilim döneminde bunlar nasıl çözüleceği örnek çözüm üzerinden ana hatlarıyla 'öngörülebilir' ve radikal anlamda problem olmayan bilimsel problemlerdir. Ancak paradigmatik kriz durumunda bulmacalar tam anlamıyla bilimsel birer problem haline dönüşürler. Kopernik Devrimi bağlamında, Aristoteles-Batlamyus paradigmasını krize sokan ve yeni paradigmanın da merkeze aldığı (ve ortadan kaldırdığı) problem / bulmaca 'gezegenler problemi'dir. Her ne kadar bilim-dışı koşullar bilimsel devrime etki etmiş olsa da, Kuhncu modele göre paradigmatik değişimin temelindeki problem kuram – gözlem (olgu) uyumsuzluğuna dayanır. Sosyal bilimler söz konusu olduğunda ise, özellikle 1789 sonrası, kriz yaratan problemin bilim-içi / bilim-dışı konumlanışının sınırları belirsizleşir. Sosyal bilimlerde Kuhncu modelin geçerli olduğu varsayılırsa, bir paradigmanın sadece bilim-içi bir probleme dayalı olarak krize girip girmediği problematik bir hal alır. Sosyal bilimler üzerindeki 'bilimsel' ve 'toplumsal' taleplerin belirleyici etkisi, birini diğerinden ayırmayı çok güçleştirecek denli iç içedir. Coğrafya örneğinde şu ifadeler bu durumu gösterir niteliktedir:

(...) bir bilme şekli ve alanı olarak coğrafya, toplumun kendisini tanımaya yardımcı olmak, yoksulluk, eşitsizlik, ayrımcılık, çevre sorunları ve gelir dağılımı dengesizliği gibi toplumsal sorunların çözümüne katkılar sağlamak zorundadır. (...) Dolayısıyla akademik coğrafyanın bilimsel ve toplumsal talepleri karşılayabilmesi için, çalışma konularını, araçlarını ve yaklaşımlarını çok iyi bir şekilde ortaya koymak zorundadır (Kaya, 2010: 227).

Bu bağlamda, genelde sosyal bilimlerde, özelde ise coğrafyada, iç içe geçmiş bilimsel ve toplumsal talepler, genellikle paradigmatik değişimlere değil, çalışma konularına ilişkin araçlarda ve yaklaşımlarda paradigmatik çoğullaşmalara neden olur.

Konvansiyonalist yaklaşımda 'pratik'e yapılan vurgu, pragmatik bir yaklaşımın da kapısını aralar. Çünkü, sosyal bilimler söz konusu olduğunda iç içe geçen bilimsel ve toplumsal talepler, problem alanının genişlemesine ve hatta çoğullaşmasına neden olur. Kuhncu (konvansiyonalist) modelin sosyal

²³ Schaefer, bu tutumu 'özüncülük / istisnacılık' (exceptionalism) olarak adlandırır (Schaefer, 1953: 231).

bilimlere uygulanması, bilimsel değişimi bir paradigmadan devrimsel olarak diğer paradigmaya geçiş olmaktan çok, bilimsel ve toplumsal taleplerle orantılı bir çoğullaşma olarak konular. Sosyal bilimlerin (ve özelde coğrafyanın) tarihi bu tespiti doğrulayacak biçimde dışsal bir yönelimle²⁴ okunduğunda, coğrafi bilginin rolü ve fonksiyonunun toplumsal değişim ve konfigürasyondaki değişimle ilişkili olduğu 'görülür'. Öyle ki,

Toplumsal ve sosyal bağlam ile üretilen coğrafi bilgi arasında sıkı bir ilişki vardır. Örneğin ortaçağdaki ticari dönemde üretilen coğrafi bilgi ile endüstriyel ve finansal kapitalist piyasa ekonomisi döneminde üretilen coğrafi bilgi arasında önemli farklılıklar vardır. (...) Coğrafya disiplininin beklenen değişim ve istikrar talepleri, büyük çaplı toplumsal değişim ve taleplerle doğrudan ilintilidir (Kaya, 2010: 228).

Bu koşullar altında paradigmatik çoğullaşmayla birlikte disipliner bağları sağlayan ortaklaşmanın gevşek yapısını örnekleyen yaklaşım, William D. Pattison'un coğrafya disiplininin farklı kökenlerden gelse de eş zamanlı biçimde varolabilen dört geleneği tanımlamasında açığa çıkar. Pattison'un ifade ettiği gibi, Amerikan Coğrafyacılar Derneği'nin 1939 ve 1959'da coğrafya tanımlarına ilişkin monografyalar yayınlaması ve her bir tanımın coğrafya geleneğine yaratıcılıkları ile katkı yapan birçok profesyonel coğrafyacıyı tamamen dışarıda bırakmasa da, herkesi de kapsamayacak şekilde tekil bir yaklaşım benimsenmiş olması (Pattison, 2003: 120) bu kırılmalığın örneğidir. Çünkü, matrikste belirli bir modele ve değerler kümesine dayanan her tanım girişimi, model ve değerlerdeki farklılaşmaları dışlayıcı niteliktedir. Özellikle, disipliner matriksin modeli, kuramsal terimlerin gönderimde bulunduğu nesnelere probleminde belirleyici rol oynar. Mutlak anlamda farklı disipliner matrikslerden söz etmek, Kuhn'un ilk döneminde anlamlandırdığı biçimiyle mutlak 'farklı' ve 'eş-ölçülemez' dünyalardan söz etmektir. Buna bağlı olarak da, farklı disipliner matriksler altında çalışan bilim insanları için, diğerleri, minimal anlamda disiplin-dışı, kökensel olarak ise 'bilim-dışı'dır. Buna karşın Pattison, disipliner matriks altında çok-paradigmallığın örneği olarak okunabilecek 'coğrafyanın dört geleneği' tespitini şu ifadelerle tamamlar:

Mantıksal olarak birbirinden farklı olan bu dört gelenek uygulamada birbirine karışmıştır. Coğrafyanın aynı anda bu dördünü de yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu gelenekleri farklı kombinasyonlarla ele alan coğrafyacılar, kendi disiplinlerinin geleneksel bölümlerini açıklayabilirler. Beşeri ya da kültürel coğrafya, insan topluluklarına uygulanabilen ilk üç geleneğe oluşur. Bir ve ikinci geleneğe sınırlanan fiziki coğrafya, açık olduğu üzere dördüncü geleneğe oluşur. Daha ileri giderek, "sistemik coğrafya," "bölgesel coğrafya," "şehir coğrafyası," "sanayi coğrafyası," v.b. alanların anlamlarını da açabiliriz (Pattison, 2003: 124).

Coğrafya bağlamında tespit edilen dört gelenek yaklaşımı dışlayıcı tanımların aksine bir ortak çatıya gönderim yapmaktadır. 'Mekânsal Gelenek'in arketipi olan mekânsal analiz paradigması, "*tecrübeye dayalı olayların ve olguların mesafe, şekil, yön ve lokasyon bakımından ayırımı yapma işi*" (Pattison, 2003: 121) olarak kendisini gösterir. 'Saha Çalışmaları (Bölgesel) Geleneği'nin arketipi "*yerlerin doğasına, karakterine ve farklılıklarına dair bilgilerin toplanmasına ve düzenlenmesini amaçlamıştır*" (Pattison, 2003: 122). Bölge olarak tanımlanan mekânın ayırıcı farklarına odaklanan ve idiografik bir yönelimi esas alan bu gelenek, mekânın nomotetik olarak ele alınamaz tekilliğine yönelir. Buna karşın, Lacoste böylesi bir geleneğe dahi bu tekilliğin verili olmadığını ve bir 'görme biçimi'ni gerektirdiğini şu şekilde ifade eder:

Eğer Vidal 'ilanca ve falanca nedenler göz önüne alındığında, Fransız topraklarında benim ilanca veya falanca ismi vereceğim alt bölümleri, alt kümeleri, grupları birbirinden ayırmak yerinde ve faydalı olur' demiş olsaydı, bu bölme biçimini ve kriterlerini tartışmak, toprağı bölmek için başka biçimler, yani mekânı düşünmek için başka biçimler önermek elbette mümkün olurdu. Fakat hayır, Vidal bu metodolojik düşünceye sıkıca sarılarak girişmiş ve daha en

²⁴ Dışsal bilim tarihi yaklaşımı, bilimsel çalışmaların içsel dinamiklerinin tespit edilmesi ve tarihsel olarak bu çalışmaların birbirleriyle ilişkilendirilmesi / karşılaştırılmasından öte, bu çalışmalar ile bu çalışmaların açığa çıktığı sosyal ve ekonomik (toplumsal) koşulları ilişkilendiren daha geniş bir tarih okumasıdır (Coğrafya üzerine bu yaklaşımın örneği olarak bkz. Harvey (1984) ve Lacoste (2014)). Bununla birlikte, bir -sosyal- bilim dalının bir "dış tarihi"nin bulunması, o alandaki çalışma konularının, içerisinde etkinlikte bulunduğu toplumun dinamiklerinden, sorunlarından etkilenerek seçildiği ve bu çalışmaların tarihinin ancak toplumun gelişme tarihi paralelinde yazılabileceği anlamına gelir. Bu da, bilimin, özde ise sosyal bilimin topluma yabancılaşmamış olduğu, toplum için anlamlı olduğu, diğer bir ifadeyle de topluma gömülü olduğu sonucunu doğurur (Tekeli, 2010a: 155). Bu sonuç, 'iç tarih'le dengelenmediğinde, sosyal bilimlerin temelindeki epistemolojiyi indirgemeci bir tavırla bir tür sosyo-epistemolojiye dönüştürürken, genel bilim kavrayışını pragmatik bilim imgesi olarak üretir.

baştan özetle şunları söylemiştir: İşte Brötanya, Lorraine, Champagne vs isimlerini taşıyan bölgeler: Bunlar, tıpkı Fransa gibi, 'bireysellikler' olarak 'kişilikler' olarak mevcuttur (...). Hiç kimse, Vidal de la Blache'ın büyük bir zevkle birbirinden ayırdığı bölgelerin birer veri değil (kim tarafından verilmiş? Tanrı tarafından mı?), şeyleri görmenin bir biçimi, 'Fransa'nın coğrafi tablosu'nu çizen (...) yeteneğin bir meyvesi olduğunu aklına getirmemiştir (Lacoste, 2014: 85, 86).

Diğer bir gelenek olan İnsan – Çevre Geleneği'nin arketipi insanla – çevre arasındaki etkileşimi konu edinen iki kutup arasındaki skalanın çeşitli noktalarında konumlanan alt-paradigmalara ayrılır. 'Yer Bilimi (Jeoloji) Geleneği'nin arketipi, "*yeryüzünün bütünlüğü ve insanlığın tek yaşam alanı olduğu temel düşüncesi*" üzerine mekânın jeolojik özelliklerini merkeze alır. Bu yaklaşımı biçimlendiren gelenek, insanın yaşam alanının jeolojik / fiziksel yapısını açığa çıkarmak gibi somut bir amaca sahiptir (Pattison, 2003: 124).

Pattison'un çözümlenmesinde açığa çıkan gelenekler, arketipleri (paradigmaları) arasındaki farklar ile ayrışırken, disiplinin alt problem alanlarını belirlerler. Bununla birlikte, farklı alt-problem alanları paylaşılan modeller²⁵ ve değerler üzerinden bir diğerini dışlamaz. Coğrafya disiplini bağlamında, dört gelenek de genel anlamıyla mekâna ilişkindir. Bu dört geleneği de kapsayacak disiplinler tanım şu şekilde verilebilir:

Coğrafya doğal olarak meydana gelen, insanlar tarafından oluşturulan ve toplumsal hayatın yeniden üretimi için materyal temel teşkil eden mekânsal durumları ve organizasyonları inceleyen bir bilimdir. Bununla da yetinmez ve bu durum ve organizasyonların insan faaliyet ve aksiyonları ile nasıl değişime uğradığını ve değişimlerin ne tür toplumsal sonuçlar meydana getirdiğini analiz eder (Kaya, 2010: 228; ayrıca bkz. Harvey, 1984: 1).

Bu tanıma ek olarak, dört geleneğin de ortaklaştığı değerler kümesi, (idiografik yaklaşım da dahil olmak üzere) minimal oranda da olsa sınanabilirlik özelliğine sahip olma kriterini içerir ve bilimsellik koşulunu bu 'değer' üzerinden kurar. Model ögesi altında temel varsayımlar ve kavramlardaki gevşek birlik 'mekân' kavramı üzerine kurulurken, mekânın doğrudan ölçülebilir boyutuyla, çeşitli insansal ilişkiler dolayımında (kültür, sınıf, toplumsal cinsiyet) dolaylı gösterilebilir ve sınırlı ölçülebilir boyutu arasında çalışmalar arası yakın ve uzak akrabalık ilişkileri açığa çıkaran bir skala söz konusudur. Bu skalayla uyumlu bir biçimde, metodolojik kurallar ve uygun araçlar konusunda değerler ögesinin altında, çeşitli derecelerde sınanabilirliği esas alan ortaklaşma açığa çıkar. Bu, tek bir noktada ortaklaşma olmaktan çok, bir tür sınanabilirliğin yayılımında ortaklaşmadır. Çünkü, doğrudan ya da dolaylı gösterilebilirlikten, anket çalışmalarının bağlamsal (kuram-yüklü) ve sınırlı sınanabilirliğine ya da fiziki coğrafyanın nomotetik öngörü gücüne dayalı matematiksel sınanabilirliğe uzanan bir yayılım söz konusudur. Arketipler (örnek problem çözümleri) olarak paradigmalar bu skalada ve yayılımda çoğullaşır. İşte tam bu noktada, pozitivist yaklaşımla kıyaslandığında ancak bilimselliğin ve katı disiplinler birliğinin minimal ölçütlerinde ortaklaşabilen ve 'diğerleştirme' potansiyeli çok düşük²⁶ kırılğan bir yapı olarak sosyal bilimlerin ve onun mikro-örneği olan coğrafyanın 'İki Kültür' tartışmasındaki konumu tartışmaya açıktır. Çünkü, böylesi bir birliğin olanağı, coğrafya örneğinde açığa çıktığı biçimiyle nomotetik ve idiografik yaklaşımları, doğrudan gözlemlenebilirler kadar, 'kültür', 'sınıf' vb. gibi gözlemlenemezleri de eş zamanlı olarak içerisinde barındırabilen bilimsel bir disiplinin, (doğa)-bilimleri / beşeri disiplinler ve bu ikisi arasına sıkışmış sosyal bilimlerin ayrımının sınırlarını da belirsizleştirebileceği savını gündeme getirir.

²⁵ Bununla birlikte, özellikle beşeri coğrafya çerçevesinde, mekân modeliyle insan modeli arasında da farklı ilişkiler kurulabilmektedir. Bu durum, mekân modelindeki olası uzlaşmayla birlikte insan modelindeki olası farklılaşmayla 'farklı' bilimsel sonuçların açığa çıkmasına neden olabilir. Örneğin, monadik insan modeli benimsendiğinde, toplum bireyden ayrı bir varlık düzeyi olarak görülmez. Bu durumda, insan – mekân ilişkisi birey – mekân ilişkisi üzerinden kurulur. Buna karşın, biçimlendirilen insan modelinde esas biçimlendirici öge toplumdur ve açıklama mekân – toplum ilişkisi üzerinden kurulurken, mekânın belirleyiciliği de denkleme dahil edilir (bkz. Tekeli, 2008: 24).

²⁶ Bu düşük potansiyele bağlı olarak, Teymür'in ifadesiyle, "*disiplinlere sığmayan, sığamayan nesnelere, bilgiler, sorunsallar ile hemen her disipline girebilecek sorunlar, sorunsallar veya nesnelere oluşabilir*" (Teymür, 2008: 272).

Sonuç

Günümüzde sıklıkla dile getirilen ve meta-tartışmaların konusu haline gelen –sosyal- bilimlerde ‘kriz’ söylemi, Aydınlanma’nın ve onun bilim üzerine ilk kavrayış biçimi olarak pozitivistimin iddiasının aksine, dünyayı bilme sorununun henüz çözülmediğinin göstergesidir. Doğa bilimleri söz konusu olduğunda, görünürlüğü az olan bu durum, sosyal bilimlerde kendisini açık bir biçimde göstermektedir. Bu açıklığa neden olan etkenlerden biri de, bilimi anlama ve açıklama çalışmalarının ortaya koyduğu modellerin doğa bilimlerini konu alması ve buna bağlı olarak da doğa bilimlerine uygunluk göstermesidir. Özellikle pozitivism açısından, bilimin birliği gereği, modelin ‘bilim adını almış’ ya da ‘bunu talep eden’ tüm disiplinlere uygun olacağı bir ön kabuldür. Oysa sosyal bilimlerin çeşitliliğinin de ötesinde, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası belirli bir disipline ait çalışmaların bile belirli ölçülerde farklılaşabileceği saptandığında sosyal bilimlere uygunluk gösterecek meta-modelin doğa bilimlerini esas alan çalışmalardan ithal edilmesi bir sorunsal haline dönüşmüştür. Bu durum, özelde sosyal bilimler alanına ilişkin gibi görünse de, 1996’da literatüre ‘Sokal Vakası’ ve ‘Bilim Savaşları’ olarak geçen tartışmada olduğu gibi, bilimin kendisini eleştirel bakışın konusu haline getirmiş ve tartışılır kılmıştır.

Bu ‘tartışma ortamı’ içerisinde, daha önce de belirtildiği üzere, coğrafya disiplininin özel bir konumu vardır. Türkiye’de akademik camiada henüz ağırlığını hissettirememiş olsa da coğrafya disiplini, tarihsel gelişiminin (ilerlemesinin) bir sonucu olarak bilim anlayışlarının ortaya koyduğu hemen hemen bütün modellere kısmi uyum gösterecek bir konumdadır. Coğrafya, idiografik ve bölge bazlı yaklaşımıyla post-olgusal bir anlatı olma aşamasını, verili olgular üzerine öngörü gücü olan sistematik - pozitivist bir açıklama olma aşamasını, yine verili olgular üzerine olasılıklar üzerine bir açıklama ve öngörü gücü geliştirmeye çalışan neo-pozitivist aşamayı ve son olarak da olgu belirleniminin kuram bağımlı olduğunu öne süren post-pozitivist aşamayı bünyesine katmıştır. Çeşitli dönemlerde, coğrafya disiplini altında yapılan çalışmalardaki ağırlık görelisi olarak bunlardan biri lehine değişim gösterse de, coğrafya tarihi bu yaklaşımların eş zamanlı olarak biraradalığını gösterir niteliktedir. Bu durum, konvansiyonalist bilim anlayışının ‘çok-paradigmallık’ kavrayışına uyum gösterir olsa da, Kuhn’un ilk çalışmalarında görülen ‘paradigma’ kavramının anlam içeriği ile uyumsuzdur. Bu nedenle, onun sonraki çalışmalarında kullanmayı tercih ettiği disiplinler matriks çözümlemesi, özellikle disiplinler çatının korunabilmesi açısından daha işlevseldir.

Bu çatı altında, pozitivist ve neo-pozitivist yaklaşım kuramsallaşma ve öngörü gücüne yaptığı vurgu ile varlığını korur. Buna karşın, pozitivistimin bilimin birliğine ve olguların verili olduğuna ilişkin yaklaşımı güç kaybetmek durumundadır. Konvansiyonalist çok-paradigmallık ile pozitivist yaklaşım arasındaki uzlaşma (çok-paradigmallığın pozitivist yönelimi de içermesi), zayıf bir çatı birliği üzerinden sağlanabilirken, söz konusu olguların (buna bağlı olarak kuramsal terimlerin gönderimde bulunduğu nesnelere) verili olmasıyla, kuram-yüklü olması arasındaki felsefi / epistemolojik çatışma aşılamaz görünmektedir. Olası bir zayıf çatının çökmeye en yakın olduğu nokta ise mekanın farklı kavramsallaştırmalarına bağlı olarak yöntemsel birliğin de söz konusu olamaması ve pozitivistimin gereğinin sağlanamaması olacaktır. Bu durumda, birinci kültüre entegre olma iddiasındaki pozitivist fiziki ve beşeri coğrafya, çok paradigmatlık aleyhine olmak üzere pratikte üzerindeki sosyal bilim ‘yükünden’ kurtulma eğilimine girecek olursa, coğrafya disiplini kendisini krizin merkezinde bulacak disiplinlerden birisidir. Bu iki olasılık, konusu bağlamında bilim / bilim-olmayan ayrımının belirginliğini tartışmaya açarken, başta değinilen ‘İki Kültür’ tartışmasındaki konumlanmaları (Doğa Bilimleri / Sosyal Bilimler / Beşeri Disiplinler) eleştiri konusu haline getirir. Coğrafyanın çok-paradigmatlı yapısı, bu çalışmada ele alınan iki yaklaşımın çözümlenmesi sırasında işaretleri görüldüğü üzere, bünyesinde her üçünü de taşıyabilme ve ‘bilim’ adını koruma potansiyeliyle bu tartışmaya ve eleştirilere yeni bir açılım kazandırabilme olanağı sunmaktadır.

Bununla birlikte, epistemolojik olarak pozitivistimin kuramsal bir ard-alan olarak coğrafya disiplininin sosyal bilimler ayağına dâhil oluşu 1950’li yılları bulmuş olsa da, disiplinin akademik kurumsallaşması tarihsel olarak diğer bilim dallarıyla paralellik göstermektedir. Bu paralellik, olgu alanının sınırının disiplinin sınırını belirlediği ve bu sınırın çok net olduğu pozitivist yapılanmayla uyumludur. Makalenin başlangıcında dile getirilen, çağdaş sosyal bilimlerde ve özelde coğrafyada çok-paradigmatlıkla uyumsuz kuramsal yapılanma, bu ‘sınırların netliği’ düşüncesi üzerine bina edilmiştir. İşte tam da bu nedenden ötürü, çok-paradigmatlı bir bilim anlayışı ve onun yarattığı ‘sınırların belirsizliği’ durumu söz

konusu olduğunda, kurumsal yapılanmanın ardında kuramsal bir boşluk oluşmaktadır. Diğer bir deyişle, 19. yüzyıl akademik kurumsallaşma modeli içerisinde üniversiteye ('universitas') dahil olmuş coğrafyanın, kendinden verili olarak alt-alanlara bölünmesi (fiziki, beşeri, bölgesel), diğer disiplinlerle (sosyoloji, şehir-bölge planlama, iktisat gibi yakın ve hatta felsefe gibi yapılanma gereği uzak disiplinlerle) net sınırlara sahip olması durumu, kuramsal ard-alan olarak konvansiyonalizm ya da aynı kapsamda çok-paradigmallık benimsendiğinde olanaklılığını yitirmektedir. Fakat, böylesi bir kuramsal dönüşümün zihinlerde ve somut coğrafya çalışmalarında yaşanmış, yaşanıyor ya da yaşanacak olması, kurumsal yapılanmayı da doğallıkla değiştirecek bir pratik yansıma bulamamaktadır. Bu durumun birinci nedeni, henüz böylesi bir kuramsal ard-alana uygun bir kurumsal yapılanma biçiminin belirlenememiş olmasıdır. Henüz sınırları belirsizleşmiş ve gayet geçirgen olan akademik bir yapılanmada, disiplinlerin eğitim programlarının, kadro yapılarının ve disipline giriş-çıkış kurallarının nasıl belirleneceğine ilişkin bir mutabakat kuramsal olarak da belirmemiştir.²⁷ İkinci neden ise, her ne kadar kuramsal ard-alanlara ilişkin bir dönüşüm yaşanıyor olsa da, bu dönüşümü yaşayan coğrafyacılar da dâhil olmak üzere, tüm coğrafyacıların bu dönüşümle uyumsuz olan bir kurumsal yapıdan 'diploma' ve 'kadro' almış ve alıyor olmalarıdır. Bu durum, kurumsal değişime karşı kendiliğinden bir direnç açığa çıkarmaktadır. Tam da bu direnç, söz edilen "çok paradigmatlık aleyhine olmak üzere pratikte üzerindeki sosyal bilim 'yükünden' kurtulma eğilimi"nin somut nedeni konumundadır. Coğrafya, hemen hemen tüm sosyal bilimlerin yüzleşmekte olduğu bu 'kriz' durumunu, bu makalede dile getirilen özellikleriyle, en şiddetli biçimde yaşamaya ve aynı zamanda krizi aşabilmeye en yakın disiplin konumundadır. O halde, bu makalede kuramsal ard-alanına ilişkin felsefi/epistemolojik analizi bağlamında araştırma sorusu olarak belirlenen "coğrafyanın temel kavramı ve aynı zamanda disiplinin ontolojik dayanağı konumundaki 'mekân'ın farklı açılardan ve hatta Kuhncu terminolojiyle farklı paradigmatlardan ele alınışının çatısı, arka-plandaki kuramsal boşluğa rağmen tek bir disiplin ismiyle (Coğrafya) nasıl bir arada tutulabilir?" sorusu tüm sosyal bilimler için yeni bir modelin olanağına ilişkin olmasıyla, yalnızca coğrafyacılar için bırakılmayacak kadar önemlidir. Bununla birlikte, coğrafya disiplininin coğrafyacıların kendilerince tartışmaya açılmamasının coğrafyanın meşruiyet zemininin kuramsal olarak kaymasıyla birlikte giderek kuramsal olarak marjinalleşmesine neden olabileceği de unutulmamalıdır. Bir kez daha belirtilmelidir ki coğrafya disiplininin çok-paradigmatlı bilim pratiğinin bilgi kuramsal temellendirilişi için model disiplin olma yolunda yüksek bir potansiyele sahip olduğuna dair tespit, çok-paradigmatlık probleminin bu disiplinde hali hazırda çözüldüğü ya da kendiliğinden çözüleceği anlamına gelmemektedir.

Kaynaklar

- Barrows, H. H. (2005). İnsan ekolojisi olarak coğrafya. (E. Tümertekin, Çev.). Y. Arı (Ed.), 20. Yüzyılda *Amerikan coğrafyasının gelişimi* içinde (s. 39-52). Konya: Çizgi.
- Carnap, R. (1966). *Philosophical foundations of physics*. London: Basic Books.
- Comte, A. (2001). *Pozitif felsefe kursları*. (E. Ataçay, Çev.). İstanbul: Sosyal.
- Harvey, D. (1971). *Explanation in geography*. London: Edward Arnold.
- Harvey, D. (1984). On the history and present condition of geography: An Historical materialist manifesto. *The Professional Geographer*, 36(1), 1-11.
- Hempel, C. (1966). *Philosophy of natural science*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Kaya, İ. (2010). Değişen sosyal ve bilimsel bağlam ve coğrafyanın sorumlulukları. R. Özey ve S. İncekara (Eds), *Coğrafya eğitiminde kavram ve değişimler* içinde (s. 227-242). Ankara: Pegem
- Keat, R. (1971). Positivism, naturalism, and anti-naturalism in the social sciences. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 1(1), 19/1, 3-17.
- Keat, R., ve Urry, J. (2001). *Bilim olarak sosyal teori*. (N. Çelebi, Çev.). Ankara: İmge.
- Kuhn, T. (2000). *Bilimsel devrimlerin yapısı*. (N. Kuyuş, Çev.). İstanbul: Alan.
- Lacoste, Y. (2014). *Coğrafya her şeyden önce savaş yapmaya yarar*. (S. Sezer, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

²⁷ Immanuel Wallerstein'in başı çektiği, *Gulbenkian Komisyonu'nun 'Sosyal Bilimleri Açın' çağrısının*, modern bilimin de bir parçası olduğu, Batı modernizminin kökten sorgulanması, düşünce kalıplarının yeniden değerlendirilmesi sürecinde, 'ne anlamda, nasıl ve kimin için sosyal bilim yapıldığı' sorgulamasını içeren köklü eleştirilere göreli olarak, disiplinlerarası araştırmalar yapılması, farklı alanlarda uzmanlaşmış sosyal bilimcileri aynı çatı altında toplayan enstitüler kurulması, kompartmanlaşmaya son verilmesi gibi önerilerle 'çok cılız' ve 'ortodoks' kaldığı eleştirisi de söz konusudur (bkz. Öncü, 2008: 49).

- Masterman, M. (1992). Paradigmanın doğası. (H. Arslan, Çev.). I. Lakatos ve A. Musgrave (Eds.), *Bilginin gelişimi & bilginin gelişimiyle ilgili teorilerin eleştirisi* içinde (s. 70-110). İstanbul: Paradigma.
- Mielants, E. (2007). Tepki ve direniş: Doğa bilimleri ve beşeri bilimler, 1789-1945. (A. Babacan, Çev.). R. E. Lee ve I. Wallerstein (Eds.), *İki kültürü aşmak –modern dünya sisteminde fen bilimleri ile beşeri bilimler ayrılığı* içinde (s. 50-76). İstanbul: Metis.
- Öncü, A. (2008). Sosyal bilimlerde yeni meşruyet zemini arayışları. *Sosyal bilimleri yeniden düşünmek* içinde (s.48-52). İstanbul: Metis.
- Özlem, D. (2008). Evrenselcilik mitosu ve sosyal bilimler. *Sosyal bilimleri yeniden düşünmek* içinde (s.53-66). İstanbul: Metis
- Pattison, W. D. (2003). Coğrafyanın dört geleneği. (Y. Arı, Çev.). *Ege Coğrafya Dergisi*, 12, 119-125.
- Reichenbach, H. (1938). *Experience and prediction*. Chicago: The University of Chicago.
- Russell, B. (1996). *Dış dünya üzerine bilgimiz*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.). İstanbul: Kabcacı.
- Sauer, C. O. (2005). Peyzajın Morfolojisi. (Y. Arı, Çev.). Y. Arı (Ed.), *20. yüzyılda Amerikan coğrafyasının gelişimi* içinde (s. 53-84). Konya: Çizgi.
- Schaefer, F. K. (1953). Exceptionalism in geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 43 (3), 226-249.
- Snow, C. P. (2010). *İki kültür*. (5. Baskı). (T. Birkan, Çev.). Ankara: TÜBİTAK.
- Tekeli, İ. (2006). Çok paradigmatlı bir sosyal bilim alanında yaşamak. *Felsefe ve sosyal bilimler –Muğla üniversitesi felsefe ve sosyal bilimler sempozyumu bildirileri* içinde (s. 145-157). Ankara: Vadi.
- Tekeli, İ. (2008). Toplum bilimlerin önünü açmaya insan modellerini tartışarak başlamak. *Sosyal bilimleri yeniden düşünmek* içinde (s. 13-34). İstanbul: Metis.
- Tekeli, İ. (2010a). Türkiye’de genel olarak sosyal bilimlerin durumu hakkında 2023 için bir öngörü çalışması. *Mekansal ve toplumsal olanın bilgilim yazıları* içinde (s. 153-189). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tekeli, İ. (2010b). Bir plancı/araştırmacının yöntem ve ötesine ilişkin arayışları. *Mekansal ve toplumsal olanın bilgilim yazıları* içinde (s. 269-291). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Teymür, N. (2008). Disiplinlerin aralığında(ki) mekan. *Sosyal bilimleri yeniden düşünmek* içinde (s. 269-281). İstanbul: Metis.
- Wallerstein, I. (2013a). *Bilginin belirsizlikleri*. (B. Alataş, Çev.). İstanbul: Sümer.
- Wallerstein, I. (2013b). *Sosyal bilimleri düşünmemek*. (T. Doğan, Çev.). İstanbul: Bgst.
- Wallerstein, I., Juma, C., Keller, E. F., vd. (2012). *Gulbenkian komisyonu – Sosyal bilimleri açın – Sosyal bilimlerin yeniden yapılması üzerine rapor*. (Ş. Tekeli, Çev.). İstanbul: Metis.
- Yavan, N. (2005). Bilim felsefesi bakımından coğrafyada pozitivist yaklaşım. S. Avcı ve H. Turoğlu (Eds.), *Ulusal coğrafya kongresi 2005 bildiri kitabı* içinde (s. 405-414). İstanbul.

POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi, 2012 yılından itibaren yılda iki sayı halinde elektronik ortamda yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir. Posseible Düşünme Dergisi 2016 yılından itibaren The Philosopher's Index tarafından dizinlenmektedir.

DERGİNİN AMACI ve YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi'nin amacı, felsefe ve sosyal bilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde felsefi niteliklere sahip kuramsal çalışmalar yayımlayarak bu alandaki bilgi birikimine ve tartışmalara katkıda bulunmaktır.

Posseible Düşünme Dergisi, ağırlıklı olarak felsefe çalışmalarına odaklanırken, felsefenin diğer disiplinlerle ilişkileri üzerinden kurulacak disiplinler-arası çalışmalara da açıktır.

Posseible Düşünme Dergisi, bünyesinde yer verdiği çalışmaların eleştirel bir bakış açısı taşımasına özen gösterir. Dergi, güncel konularla ilişkisi içerisinde felsefe tarihine ilişkin özgün ve eleştirel, çalışmalar ve değerlendirmeler için açık bir tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

Posseible Düşünme Dergisi, davet edilen konuk yazarlar tarafından hazırlanan "değerlendirme makaleleri"ne, felsefi bir perspektifi olan veya güncel bir kavram, kuram, konu veya çalışmanın tartışıldığı, eleştirildiği ya da açıklandığı "tartışma/yorum makalelerine/notlarına" ve bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler ile kitap değerlendirmelerine de yer veren bir dergidir.

YAZARLARA BİLGİ

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce Editör tarafından derginin yayın ilkelerine ve politikasına uygunluk açısından incelenir. Editör tarafından ön değerlendirmeye alınan yazılardan, derginin amaç, kapsam ve politikasına uygun düşmeyenler ya da biçimsel yeterliliğe sahip olmayanlar hakemlere gönderilmeden yazarına iade edilir.

Posseible Düşünme Dergisi'ne yayın için gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik nitelik ve kalite en önemli ölçütlerdir. Bu bağlamda dergiye gönderilen yazıların özgün ve mevcut literatüre katkıda bulunucu olması beklenir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda uzman olan iki hakeme gönderilir. Hakemlerin kimlikleri yazarlardan, yazarların kimliği de hakemlerden gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, makale, üçüncü hakeme gönderilir veya Editör hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Bir makalenin yayınlanması hususundaki son karar editöre aittir. Yazarlar, hakem ve editörün eleştirisi, düzeltme ve önerilerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Yayımlı uygun bulunan yazıların, derginin hangi sayısında yayımlanacağına editör karar verir. Yazar, süreç konusunda e-posta yoluyla bilgilendirilmektedir. Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi için gerekli toplam süre 2-3 ay arasında değişmektedir.

Posseible Düşünme Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Posseible Düşünme Dergisi'ne aittir. Dergi editörünün izni olmaksızın başka bir dergi, kitap vb. yayında tekrar yayınlanamaz. Dergide yayınlanan çalışmalar için ayrıca telif ücreti ödenmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına ait olup, Posseible Düşünme Dergisi'nin resmi görüşleri niteliğini taşımaz.

MAKALENİN (EDİTÖRE) GÖNDERİLME ŞEKLİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş olan bildirimler, bu durumun belirtilmesi koşuluyla kabul edilir. Dergide yayımlanan yazıların ilk defa Posseible

Düşünme Dergisi'nde yayımlanıyor olması gerekmektedir. Bu nedenle yazar(lar) editöre makalesini gönderirken e-postasında bu durumu açıkça belirtmelidir(ler).

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilecek olan makale, word belgesi (docx / doc) formatında, editörün **editor@posseible.com** e-posta adresine gönderilmelidir. Makale, posta yoluyla ve pdf formatında gönderilmemelidir.

Editörün / Editör Yardımcılarının Bilgisi ve Adresi:

Ertuğrul Rufayı TURAN Posseible Düşünme Dergisi Editörü

E-posta: editor@posseible.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1232

Senem KURTAR Posseible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı

E-posta: senemkurtar@gmail.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1233

Ömer Faik ANLI Posseible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı

E-posta: omeranli@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1220

YAZIM KURALLARI

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen makaleler, aşağıda yer alan derginin yazım kurallarına uygun bir şekilde yazılmalıdır:

- Dergiye gönderilen makaleler dipnotlar, kaynakça dahil olmak üzere 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Tartışma/yorum makaleleri 4000 kelimeyi, kitap değerlendirmeleri ise 1200 kelimeyi aşmamalıdır.
- Makale, PC uyumlu bilgisayarlarda Microsoft Word programı ile yazılmalıdır.

1. Makalenin Başlığı: Makale başlığı çok uzun olmamalı ve 10 kelimeyi geçmemesine özen gösterilmelidir. Makalenin başlığı, Tahoma karakterinde kalın, sola yaslı 14 punto ve sözcüklerin baş harfleri büyük olmak üzere küçük harflerle yazılmalıdır. Bu başlığın altında makale Türkçe ise İngilizce, İngilizce ise Türkçe ikinci bir başlık yazılmalıdır. Bu ikinci başlık İtalic, Tahoma karakterinde, sola yaslı, ve sadece sözcüklerin ilk harfleri büyük olacak şekilde küçük harflerle 12 punto olmalıdır.

2. Makalenin Yazarları: Makalenin başlığının altına yazar adı, unvansız, soyadı büyük harfle, 11 punto, koyu ve sola yaslı, Tahoma karakterinde yazılmalı, altına italik, 10 punto ve sola yaslı olarak çalıştığı kurum ve adresi ile e-posta adresi belirtilmelidir. Makale çok yazarlı ise, bir iletişim yazarı belirlenmeli ve yazışmaların yapılacağı yazarın adı ve e-posta adresi yıldız işareti (*) ile işaretlenip bu yazarın e-posta adresinin sonuna parantez içinde iletişim yazarı ibaresi konmalıdır. Ayrıca çok yazarlı makalelerde yazarların adresi aynı ise yazar isimlerine numara verilmeden tek bir adres yazılmalıdır.

3. Özet/Abstract ve Anahtar Kelimeler: Makalede Türkçe ve İngilizce hazırlanmış özet bulunmalıdır. Özet, makalenin amacını, temel problem alanını ve sonuçlarını içermelidir. Özet, 200 kelimeyi geçmemelidir. Yazılacak özetler, tek paragraf, italik, 8 punto, Tahoma karakterinde olmalıdır. Özet başlıkları, özet metninin başında koyu ve italik olarak yazılmalıdır.

Türkçe özete sonundaki anahtar kelimelerden sonra tek aralık verilerek İngilizce özete başlanmalıdır. Anahtar kelimeler, Türkçe ve İngilizce özetlerin hemen altında yer almalı ve makalenin konusunu, kapsamını ve içeriğini en iyi şekilde gösteren, en az 3 veya 5 anahtar kelime verilmelidir.

4. Makalenin Sayfa Yapısı ve Metin Bölümü: Makalenin sayfa yapısı A-4 boyutundaki kağıda, "iki yana yaslı" ve "tek" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Paragraf aralıklarının önce ve sonrası için "otomatik" seçeneği seçilmelidir. Paragrafların ilk satırında "paragraf başı" olmamalıdır. Sayfa kenar boşlukları (üst-alt-sağ-sol) 2,5 cm olmalıdır. Sayfaların sağ alt kısmına sayfa numarası konmalıdır ve bu sayfa numarasının font büyüklüğü 10 punto Tahoma karakteri olmalıdır. Makalenin tüm metin bölümü 10 punto Tahoma karakterinde yazılmalıdır.

5. Bölüm ve Alt Bölüm Başlıkları: Makalede kullanılacak tüm başlıklar 10 punto, Tahoma karakterinde, sola yaslı şekilde verilmelidir. 1. derecedeki başlıklar, kalın ve kelimelerin baş harfleri büyük olacak şekilde; 2. Derecedeki başlıklar, koyu, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde; 3. derecedeki başlıklar, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde yazılmalıdır.

6. Dipnotlar: Yazarlar metin içinde verdikleri dipnotları ilgili olduğu sayfada 1, 2, 3 gibi sayılar kullanarak sayfa altına gelecek şekilde vermelidir. Dipnotlar, 8 punto Tahoma karakterinde, iki yana yaslı, tek satır aralıklı ve satır girintisi olmadan yazılmalıdır.

Yazar(lar) makaleyi çeşitli sempozyum, kongre, konferans ve seminerlerde sunmuş olabilirler ki, bu durumu bir not olarak belirtmeleri gerekir. Buna göre yazarlar, makaleyi sunduklarına dair notu ilk sayfada birinci dipnotla birlikte vermelidir.

7. Atıf Verme: Metin içerisinde atıfta bulunulan kaynaklar, yazarın soyadı, yayın yılı ve gerekli durumlarda sayfa numarası sıralamasıyla parantez içerisinde verilmelidir (Heidegger, 2009: 35). Aynı yazarın aynı tarihli birkaç eseri varsa alıntılarda yıldan sonra a,b,c ... şeklinde numaralandırma yapılacaktır (Heidegger, 2009a: 47). Birden fazla esere atıfta bulunuluyorsa atıflar yayın tarihi sırasına göre verilmelidir (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

8. Alıntı Yapma: Bazı durumlarda yazar(lar) makale içinde bir başka çalışmanın bir kısmını noktasına, virgülüne dokunmadan tamamen alabilir veya olduğu gibi doğrudan aktarabilir. Böyle bir durumda, yazar(lar) alıntı yapılan bölümü özgün kaynaktan hiç hata yapmadan aktarmalı ve alıntının kaynağını hem metinde sayfa numarası vererek atıf yapmalı, hem de kaynakçada belirtilmelidir.

Eğer alıntı 40 kelimedenden kısa ise, alıntı metni çift tırnak ("...") içinde yazılır.

Örnek: Bu, *başlangıç durumundaki bireyin Kant'ın "kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun"* (Kant, 2002: 55) biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruğuna uygun davranması gerektiğinin savlanmasıdır.

Ancak eğer alıntı yapılan bölüm, 40 kelimeyi geçiyorsa, bu durumda alıntı metni, ana metinden ayrı bir paragraf halinde, sağ ve sol kenardan 1,25 cm içeride blok hizalama yapılmalıdır ve alıntı metni 8 punto Tahoma şeklinde verilmelidir.

Örnek: Rawls metafizik olmayan bir siyasal liberalizm ile faydacılık arasında bir karşılaştırma sunmaktadır:

Fayda ilkesinin, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın, genellikle, bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenmesinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir. Siyasal anlayış ise, bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makûl bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez (Rawls, 2007: 58).

9. Kaynakça: Possible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazıların, atıf, alıntı ve dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlemesi American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyon olmalıdır. Metinde yapılan atıfların tümü kaynakçada, kaynakçada olan referansların tümü de metinde bulunmalıdır. Sadece metin içerisinde atıf yapılan çalışmalara kaynakçada yer verilmeli, metin içinde atıf yapılmayan hiçbir çalışma kaynakça olmamalıdır. Metin içinde kullanılan tüm atıfların kaynakça bölümünde tam künyeleri verilmelidir. Referanslar, yazarların soyadına göre alfabetik sıra ile verilmeli ve 8 punto, Tahoma karakterinde yazılmalıdır. Her kaynakçanın ikinci satırındaki girinti "asılı" 1.25 cm olacak şekilde olmalı ve eser ya da dergi adı italik olarak yazılmalıdır.

Kaynakça yazımı ile ilgili temel ilkeler şunlardır:

- Kaynakçanın yazımında lütfen "noktalama işaretlerine özellikle dikkat ediniz".
- Kaynakçada tüm yazarların soyadları büyük harflerle ve diğer adlarının ilk harfleri büyük harfle yazılmalıdır.

- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.
- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir.

Kitap

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kitap İçinde Bölüm

Levinas, E. (2003). "Başka'nın İzi". *Sonsuza Tanıklık* (haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran) içinde s. 26-45. çev.: Erdem Gökyaran. İstanbul: Metis Yayınları.

Makale

Derrida, J. (1999). "Différance", *Toplumbilim Dergisi: Derrida Özel sayısı* içinde s. 49-61. Çeviren: Önay Sözer. İstanbul.

Bildiri

Tekeli, İ. (2006). "Çok Paradigmali Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler – Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-* içinde s. 145-157. Ankara: Vadi Yayınları.